

michel foucault

istoria nebuniei
în epoca clasică

HUMANITAS

ISTORIA NEBUNIEI ÎN EPOCA CLASICĂ

MICHEL FOUCAULT (Poitiers, 1926 – Paris, 1984), filozof și eseist francez. A studiat la École Normale Supérieure, fiind licențiat în filozofie și psihologie, precum și *agrégé de philosophie*. După mai multe peregrinări (între 1955–1958 este director la Maison de France din Uppsala, în 1958 redeschide Centrul de civilizație franceză din Varșovia, în 1959 ia conducerea Institutului francez din Hamburg), optează pentru o carieră universitară: conferențiar de psihologie (1960–1962) și profesor de filozofie (1964–1968) la Clermont-Ferrand, profesor la Paris-Vincennes (1968–1970), profesor la Collège de France — Catedra de Istorie a sistemelor de gândire (1970–1984).

A susținut în paralel o importantă activitate publicistică, a făcut parte din consiliul de redacție al revistei *Critique* (1963–1977) și a participat, alături de Sartre și Clavel, la crearea cotidianului *Libération* (1973).

Comunist pentru scurtă vreme, a evoluat către antimarxism, militând pentru marile cauze ale epocii sale (îl regăsim, de pildă, pe baricadele pariziene din 1968 sau printre susținătorii mișcării Solidarnosć din Polonia, în 1981).

Opera sa este construită în jurul câtorva teme esențiale: instituțiile, puterea, cunoașterea, sexualitatea, delincvența, nebunia.

Scrieri: *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique* (Plon, 1961 — versiune prescurtată în 1964); versiunea integrală a fost reeditată la Gallimard în 1972; *Naissance de la clinique: une archéologie du regard* (P.U.F., 1963); *Raymond Roussel* (Gallimard, 1963); *Les Mots et les choses* (Gallimard, 1966); *L'Archéologie du savoir* (Gallimard, 1969); *L'Ordre du discours* (Gallimard, 1971); *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur, mon frère*, în colaborare (Gallimard-Julliard, 1973); *Surveiller et punir. Naissance de la prison* (Gallimard, 1975); *La Volonté de savoir* (*Histoire de la sexualité*, vol. I) (Gallimard, 1976); *Herculine Barbin, dite Alexina B.* (Gallimard, 1978); *Désordre des familles, lettres de cachet des archives de la Bastille*, în colaborare cu Arlette Farge (Gallimard-Julliard, 1982); *L'Usage des plaisirs* (*Histoire de la sexualité*, vol. II) și *Le Souci de soi* (*Histoire de la sexualité*, vol. III) (Gallimard, 1984); *Dits et écrits* — 4 volume (Gallimard, 1994).

michel foucault

istoria nebuniei
în epoca clasică

Traducere din franceză de
MIRCEA VASILESCU

Ediția a II-a



HUMANITAS
BUCUREȘTI

Coperta
GABI DUMITRU

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
FOUCAULT, MICHEL
Istoria nebuniei în epoca clasică / Michel Foucault;
trad.: Mihai Vasilescu. – Ed. a 2-a. București: Humanitas,
2005
ISBN 973-50-1016-X

I. Vasilescu, Mircea (trad.)

316.344.7(44+100)"16"
364.65-056.37
616.89-008.1

EDITURA HUMANITAS
Piața Presei Libere 1, 013701 București, România
tel. 021/317 18 19, fax 021/317 18 24
www.humanitas.ro
Comenzi CARTE PRIN POȘTĂ: tel. 021/311 23 30,
fax 021/313 50 35, C.P.C.E. – CP 14, București
e-mail: cpp@humanitas.ro
www.librariilehumanitas.ro

ISBN 973-50-1016-X

Prefață

Ar trebui să scriu o prefață nouă pentru această carte deja veche. Mărturisesc că lucrul acesta îmi repugnă. Căci aș face-o în zadar: n-aș rata ocazia de a voi s-o justific pentru ceea ce era și s-o reînscriu, atât cât se poate, în ceea ce se întâmplă astăzi. Posibil sau nu, abil sau nu, un asemenea act n-ar fi onest. În special n-ar fi în conformitate cu ceea ce trebuie să fie, față de o carte, rezerva celui care a scris-o. Apare o carte, eveniment mărunt, mic obiect ușor de mânuit. E prinsă imediat într-un joc neîncetat de repetiții; dublurile sale, în jurul ei și totuși la distanță, încep să freamăte; fiecare lectură îi conferă, pentru o clipă, un corp impalpabil și unic; fragmente din ea circulă și trec drept ea, dau impresia că o conțin aproape în întregime și în final cartea ajunge să-și găsească refugiul în ele; este dublată de comentarii, alte discursuri în care trebuie să apară ea însăși, să mărturisească ceea ce a refuzat să spună, să se elibereze de ceea ce, zgomotos, se prefăcea că este. Reeditarea într-un alt moment, într-un alt loc este o asemenea dedublare: nici amăgire, dar nici identitate.*

Cel care scrie cartea e foarte tentat să pună ordine în această încurcătură de simulacre, să le prescrie o formă, să le înzestreze cu o identitate, să le impună o marcă ce le-ar da tuturor o anume valoare constantă. „Eu sunt autorul: priviți-mi fața sau profilul; iată cu ce ar trebui să semene toate aceste figuri repetate care vor circula sub numele meu; cele care se îndepărtează nu vor valora nimic; iar după gradul lor de asemănare veți putea judeca valoarea celorlalte. Eu sunt numele, legea, sufletul, secretul, balanța tuturor acestor dubluri." Astfel se scrie Prefața, *act întemeietor prin care începe să se stabilească moharhia autorului, declarație de tiranie: intenția mea trebuie să vă fie precept; vă veți plia lectura, analizele, criticile pe ceea ce am vrut eu să fac, îmi înțelegeți modestia: când vorbesc de limitele întreprinderii mele, înțeleg să vă limitez libertatea; iar dacă îmi exprim sentimentul că am fost inegal în sarcina mea este pentru că nu vreau să vă las privilegiul de a-i obiecta cărții mele fantasma alteia, foarte apropiată, dar mai frumoasă ca ea. Sunt monarhul lucrurilor pe care le-am spus și păstrez asupra lor o suveranitate de excepție: aceea a intenției mele și a sensului pe care am vrut să li-l dau.*

---

* Prima ediție din *Histoire de la folie à l'âge classique* a apărut în 1961 la editura Plon, Paris, în colecția „Civilisations d'hier et d'aujord'hui". (*N.ed.*)

Aș vrea ca o carte, cel puțin din punctul de vedere al celui care a scris-o, să nu fie nimic altceva decât frazele din care e făcută; să nu se dedubleze în acest prim simulacru al ei înseși care este o prefață și care are pretenția să-și impună legea în fața tuturor celorlalte care se vor putea forma în viitor pornind de la el. Aș vrea ca acest obiect-eveniment, aproape imperceptibil printre atâtea altele, să se recopieze, să se fragmenteze, să se repete, să se simuleze, să se dedubleze, să dispară în final fără ca acela căruia i s-a întâmplat să-l producă să poată revendica vreodată dreptul de a-i fi stăpân, de a impune ceea ce voia să spună sau de a spune ceea ce trebuia să fie. Pe scurt, aș vrea ca o carte să nu-și dea ea însăși statutul de text la care pedagogia sau critica vor putea să o reducă; ci să aibă dezinvoltura de a se prezenta ca discurs: în același timp bătălie și armă, strategie și șoc, luptă și trofeu sau rană, conjuncturi și vestigii, întâlnire întâmplătoare și scenă repetabilă.

De aceea la cererea care mi s-a făcut de a scrie pentru această carte reeditată o nouă prefață n-am putut răspunde decât un lucru: s-o suprimăm deci pe cea veche. Așa va fi cinstit. Să nu încercăm nici să justificăm această carte veche, nici s-o reînmatriculăm astăzi; seria de evenimente cărora le aparține și care sunt adevărata sa lege este departe de a fi încheiată. Cât despre noutate, să nu ne prefacem că o descoperim în ea, ca o rezervă secretă, ca o bogăție până atunci necunoscută: ea n-a fost făcută decât din lucrurile care s-au spus despre ea și din evenimentele în care a fost prinsă.

— Dar tocmai ați făcut o prefață.

— Bine măcar că e scurtă.

MICHEL FOUCAULT

PARTEA ÎNTÂI

Capitolul I
STULTIFERA NAVIS

La sfârșitul Evului Mediu, lepra dispare din lumea occidentală. În apropierea comunităților, la porțile orașelor, se deschid un fel de mari plaje pe care răul a încetat să le bântuie, dar pe care le-a lăsat sterile și pentru mult timp nelocuibile. Veacuri de-a rândul, aceste întinderi vor aparține inumanului. Din secolul al XIV-lea până în secolul al XVII-lea, vor aștepta și vor chema prin stranii incantații o nouă încarnare a răului, o altă grimasă a fricii, reînnoite vrăji de purificare și de excludere.

Începând din Evul Mediu timpuriu și până la sfârșitul cruciadelor, leprozeriile își înmulțiseră, pe toată suprafața Europei, cetățile lor blestemate. După Mathew Paris, ar fi existat în jur de 19 000 în spațiul întregii creștinătăți.[1] În orice caz, către 1266, în vremea când Ludovic al VIII-lea stabilește, pentru Franța, regulamentul leprozeriilor, sunt înregistrate peste 2 000. Existau vreo 43 numai în dioceza Parisului: erau incluse aici cele de la Bourg-la-Reine, Corbeil, Saint-Valère și sinistrul Champ-Pourri; tot aici figura și cea de la Charenton. Cele mai mari se găseau în imediata proximitate a Parisului — Saint-Germain și Saint-Lazare[2]: le vom regăsi numele în istoria altei boli. Dar începând cu secolul al XV-lea, toate rămân goale; Saint-Germain devine din secolul următor o casă de corecție pentru tineri; iar înainte de sfântul Vincent nu mai există la Saint-Lazare decât un singur lepros, „seniorul Langlois, practician la curte laic". Leprozeria de la Nancy, care se număra printre cele mai mari din Europa, păstrează numai patru bolnavi sub regența Mariei de Medicis. După *Memoriile* lui Catel, existau 29 de spitale la Toulouse către sfârșitul epocii medievale: 7 erau leprozerii; dar la începutul secolului al XVII-lea mai găsim menționate doar 3: Saint-Cyprien, Arnaud-Bernard și Saint-Michel.[3] Oamenii celebrează dispariția leprei: în 1635, locuitorii din Reims fac o procesiune solemnă pentru a mulțumi lui Dumnezeu că le-a eliberat orașul de acest flagel.[4]

---

[1] Citat în Collet, *Vie de saint Vincent de Paul*, I, Paris, 1818, p. 293.

[2] Cf. J. Lebeuf, *Histoire de la ville et de tout le diocèse de Paris*, Paris, 1754–1758.

[3] Citat în H.M. Fay, *Lépreux et cagots du Sud-Ouest*, Paris, 1910, p. 285.

[4] P.-A. Hildenfinger, *La Léproserie de Reims du XIIe au XVIIe siècle*, Reims, 1906, p. 233.

De un secol, puterea regală realizează controlul și reorganizarea acestei imense averi pe care o reprezentau bunurile funciare ale leprozeriilor; prin ordonanța din 19 decembrie 1543, Francisc I pusese să li se facă recensământul și inventarul „pentru a repara marea dezordine care domnea atunci în leprozerii"; la rândul său, Henric al IV-lea prescrie într-un edict din 1606 o revizie a conturilor și afectează „banii care ar reveni din această verificare întreținerii bieților gentilomi și soldați mutilați". Aceeași cerere de control la 24 octombrie 1612, dar cu intenția de a folosi acum veniturile abuzive pentru hrănirea săracilor.[5]

De fapt, chestiunea leprozeriilor n-a fost reglată în Franța înainte de sfârșitul secolului al XVII-lea; iar importanța economică a problemei provoacă nu o dată conflicte. Nu existau încă, în anul 1677, 44 de leprozerii numai în provincia Dauphiné?[6] La 20 februarie 1672 Ludovic al XIV-lea atribuie ordinelor Saint-Lazare și Mont-Carmel bunurile tuturor ordinelor ospitaliere și militare; acestea sunt însărcinate cu administrarea leprozeriilor regatului.[7] Aproximativ douăzeci de ani mai târziu, edictul din 1672 va fi revocat și, printr-o serie de măsuri eșalonate, între martie 1693 și iulie 1695 bunurile leprozeriilor vor trebui să fie de acum destinate celorlalte spitale și așezămintelor de asistență. Cei câțiva leproși dispersați la întâmplare în cele 1 200 de case care mai există vor fi grupați la Saint-Mesmin, lângă Orléans.[8] Aceste prescripții sunt aplicate mai întâi la Paris, unde Parlamentul transferă veniturile în chestiune așezămintelor de la Spitalul general; exemplul este imitat de jurisdicțiile provinciale; Toulouse afectează bunurile leprozeriilor sale Spitalului Incurabililor (1696); cele din Beaulieu, în Normandia, trec la Hôtel-Dieu din Caen; cele din Voley sunt atribuite spitalului Sainte-Foy.[9] Împreună cu Saint-Mesmin, locul îngrădit de la Ganets de lângă Bordeaux va rămâne drept mărturie.

Pentru un milion și jumătate de locuitori în secolul al XII-lea, Anglia și Scoția deschiseseră numai ele 220 de leprozerii. Dar în secolul al XIV-lea încep deja să se golească; atunci când Richard al III-lea ordonă o anchetă asupra spitalului de la Ripon — era în 1342 — nu mai sunt leproși, așa că atribuie săracilor bunurile așezământului. Arhiepiscopul Puisel înființase la sfârșitul secolului al XII-lea un spital în care în 1434

[5] Delamare, *Traité de la police*, Paris, 1738, vol. I, pp. 637–639.

[6] Valvonnais, *Histoire du Dauphiné*, vol. II, p. 171.

[7] L. Cibrario, *Précis historique des ordres religieux de Saint-Lazare et de Saint-Maurice*, Lyon, 1860.

[8] Rocher, *Notice historique sur la maladrerie de Saint-Hilaire-Saint-Mesmin*, Orléans, 1866.

[9] J.-A. Ulysse Chevalier, *Notice historique sur la maladrerie de Voley près Romans*, Romans, 1870, p. 61.

doar două locuri erau rezervate leproșilor, și doar pentru cazul că ar mai fi existat.[10] În 1348, marea leprozerie de la Saint-Alban nu mai conține decât trei bolnavi; spitalul de la Romenall, în Kent, este abandonat douăzeci și patru de ani mai târziu din lipsă de leproși. La Chatham, leprozeria Sfântul Bartolomeu înființată în 1078 fusese una dintre cele mai importante din Anglia; în timpul Elisabetei nu mai sunt întreținute aici decât două persoane; până la urmă leprozeria e desființată în 1627.[11]

Aceeași regresie a leprei în Germania, poate ceva mai lentă; de asemenea, aceeași conversiune a leprozeriilor, grăbită, ca și în Anglia, de Reformă, care încredințează administrației orașelor operele de binefacere și așezămintele spitalicești; așa se întâmplă la Leipzig, la München, la Hamburg. În 1542, bunurile leprozeriilor din Schleswig-Holstein sunt transferate spitalelor. La Stuttgart, raportul unui magistrat indică în 1589 că, de cincizeci de ani, nu mai există leproși în casa care le e destinată. La Lipplingen, leprozeria este foarte repede populată de incurabili și de nebuni.[12]

Stranie dispariție, care n-a fost desigur efectul mult căutat al unor obscure practici medicale, ci rezultatul spontan al acestei segregări și, de asemenea, consecința rupturii, după sfârșitul cruciadelor, cu focarele orientale de infecție. Lepra se retrage, făcând inutile aceste locuri josnice și aceste rituri care nu erau deloc destinate să o suprime, ci să o mențină la o distanță sacră, să o fixeze într-o exaltare inversă. Ceea ce va rămâne fără îndoială mult timp după aceea și se va menține încă într-o epocă în care, de mulți ani deja, leprozeriile vor fi fost goale, sunt valorile și imaginile legate de personajul leprosului, precum și sensul acestei excluderi, importanța în grupul social a acestei figuri insistente și redutabile care nu poate fi îndepărtată fără să fi trasat în jurul ei un cerc sacru.

Deși leprosul a fost retras din lume și din comunitatea Bisericii vizibile, existența sa îl vădește totuși pe Dumnezeu, pentru că îi arată mânia și îi marchează totodată bunătatea: „Prietene, spune ritualul Bisericii din Vienne, voia Domnului Nostru e ca tu să fii atins de această boală și Domnul Nostru îți arată multă milă când vrea să te pedepsească pentru relele pe care le-ai făcut în această lume." Și chiar în momentul în care e târât afară din biserică, *gressu retrogrado*, [printr-o mișcare regresivă]*, de către preot și asistenții lui, este asigurat că încă mai mărturisește

[10] John Morrisson Hobson, *Some Early and Later Houses of Pity*, pp. 12–13.

[11] Ch.A. Mercier, *Leper Houses and Medieval Hospitals*, p. 19.

[12] Virchow, *Archiv zur Geschichte des Aussatzes*, vol. XIX, pp. 71 și 80; vol. XX, p. 511.

* Traducerea în limba română a termenilor, expresiilor și citatelor din limbile latină și elină — în cazul în care aceștia nu sunt traduși explicit în textul lui Foucault — a fost realizată de Mariana Băluță-Skultéty și apare în paranteze drepte în text. (*N.ed.*)

pentru Dumnezeu: „Și chiar dacă ești despărțit de biserică și de tovărășia sfinților, totuși nu ești despărțit de mila lui Dumnezeu." Leproșii lui Brueghel asistă de departe, dar pentru totdeauna, la acest urcuș al Calvarului în care un întreg popor îl însoțește pe Cristos. Și, martori hieratici ai răului, se salvează în și prin chiar această excludere: într-o ciudată reversibilitate opusă celei a meritelor și rugăciunilor, ei sunt salvați de mâna care nu li se întinde. Păcătosul care îl abandonează pe lepros la poartă îi oferă de fapt mântuirea. „De aceea, fii răbdător în suferința ta; căci Domnul Nostru nu te abandonează din pricina bolii tale, nu se îndepărtează de tine: dar dacă ai răbdare vei fi salvat, așa cum a fost leprosul care a murit în fața casei îmbogățitului și a fost dus drept în paradis."[13] Abandonul este pentru el o salvare; excluderea îi oferă o altă formă de comuniune.

Odată lepra dispărută, leprosul șters — sau aproape — din amintiri, aceste structuri vor rămâne. Adesea în aceleași locuri, jocurile excluderii se vor regăsi, ciudat de asemănătoare, două sau trei secole mai târziu. Săracii, vagabonzii, condamnații și „mințile alienate" vor relua rolul abandonat de lepros și vom vedea ce mântuire este așteptată de la această excludere, pentru ei și chiar pentru cei care îi exclud. Cu un sens cu totul nou și într-o cultură foarte diferită, formele vor subzista — mai ales această formă majoră a unui partaj riguros care înseamnă excludere socială, dar reintegrare spirituală.

*

Dar să nu anticipăm.

De la lepră, ștafeta a fost preluată mai întâi de bolile venerice. Dintr-odată, la sfârșitul secolului al XV-lea, ele îi succed leprei ca niște moștenitori de drept. Bolnavii sunt primiți în mai multe spitale de leproși: sub Francisc I se încearcă mai întâi plasarea lor în spitalul parohiei Saint-Eustache, apoi în cel de la Saint-Nicolas, care serviseră odinioară drept leprozerii. În două rânduri, sub Carol al VIII-lea, apoi în 1559, li se afectaseră, la Saint-Germain-des-Prés, niște barăci și maghernițe folosite altădată pentru leproși.[14] Dar în curând devin atât de numeroși încât se are în vedere construirea altor clădiri „în anumite locuri spațioase ale orașului nostru și la periferii, separați de vecini"[15]. O nouă formă de lepră se naște, luând locul celei dintâi. Nu fără dificultăți, de altfel, ori conflicte. Căci înșiși leproșii își au teama lor.

---

[13] Ritualul diocezei din Vienne, tipărit sub arhiepiscopul Gui de Poissieu, către 1478. Citat de Charret, *Histoire de l'Église de Vienne*, p. 752.

[14] Pignot, *Les Origines de l'Hôpital du Midi*, Paris, 1885, pp. 10 și 48.

[15] După un manuscris din *Archives de l'Assistance publique*, dosarul Petites-Maisons; pachetul nr. 4.

Pe aceștia îi încearcă repulsia când îi primesc pe noii veniți în lumea ororii: *Est mirabilis contagiosa et nimis formidanda infirmitas, quam etiam detestantur leprosi et ea infectos secum habitare non permittant.*[16] [Este uimitor de molipsitoare și deosebit de înspăimântătoare boala pe care chiar și leproșii o blestemă neîngăduind să locuiască laolaltă cu ei cei infectați cu aceasta.] Dar dacă drepturile lor de a sta în aceste locuri „izolate" sunt mai vechi, ei sunt prea puțin numeroși pentru a le putea păstra; venericii le-au luat locul curând, cam peste tot.

Și totuși, nu bolile venerice sunt cele care vor juca în lumea clasică rolul pe care îl avea lepra în interiorul culturii medievale. În ciuda acestor prime măsuri de excludere, ele se regăsesc în curând printre celelalte maladii. De voie, de nevoie, venericii sunt acceptați în spitale. Hôtel-Dieu din Paris îi primește[17]; de mai multe ori se încearcă gonirea lor; dar degeaba, ei rămân acolo și se amestecă printre ceilalți bolnavi[18]. În Germania li se construiesc case speciale, nu pentru a se institui excluderea, ci pentru a li se asigura un tratament; Fugger întemeiază la Augsburg două spitale de acest gen. Municipalitatea din Nürnberg plătește un medic care afirmă că ar putea *die malafrantzos vertreiben*[19] [să alunge boala francă]. Pentru că această boală, spre deosebire de lepră, a devenit foarte repede o problemă medicală, ținând în întregime de medic. Din toate părțile se instaurează tratamente; compania Saint-Côme împrumută de la arabi folosirea mercurului[20]; la Hôtel-Dieu din Paris se utilizează mai ales teriacul. Apoi e marea vogă a gaiacului, mai prețios decât aurul din America, dacă e să-i credem pe Fracastor, cu lucrarea sa *Syphilidis*, și pe Ulrich von Hutten. Cam peste tot se practică și curele sudorifice. Pe scurt, boala venerică se instalează, în cursul secolului al XVI-lea, în rândul maladiilor care cer un tratament. Desigur, ea este încadrată într-un ansamblu de judecăți morale: dar acest orizont nu modifică decât foarte puțin perceperea medicală a bolii.[21]

---

[16] Trithemius, *Chronicon Hisangiense*; citat de Potton în traducerea din Ulrich von Hutten: *Sur la maladie française et sur les propriétés du bois de gaïac*, Lyon, 1865, p. 9.

[17] Prima mențiune despre o boală venerică în Franța se găsește într-o listă de socoteli de la Hôtel-Dieu, citată de Brièle, *Collection de Documents pour servir à l'histoire des hôpitaux de Paris*, Paris, 1881–1887, III, fasc. 2.

[18] Cf. procesul-verbal al unei vizite la Hôtel-Dieu, în 1507, citat de Pignot, *loc. cit.*, p. 125.

[19] După R. Goldhahn, *Spital und Arzt von Einst bis Jetzt*, p. 110.

[20] Béthencourt îl consideră mai bun decât orice alt medicament, în *Nouveau carême de pénitence et purgatoire d'expiation*, 1527.

[21] Cartea lui Béthencourt, în ciuda titlului, este o riguroasă lucrare de medicină.

O constatare curioasă: maladia venerică s-a detașat, într-o oarecare măsură, de contextul ei medical și s-a integrat, alături de nebunie, într-un spațiu moral al excluderii, tocmai sub influența lumii spitalelor. De fapt, adevărata moștenire a leprei nu aici trebuie căutată, ci într-un fenomen foarte complex, pe care medicina și-l va însuși după mult timp.

Acest fenomen este nebunia. Dar va fi necesară o lungă perioadă de latență, aproape două secole, pentru ca această nouă obsesie, care îi succedă leprei între spaimele seculare, să suscite, ca și aceasta, reacții de împărțire, de excludere, de purificare cu care se înrudește totuși în mod evident. Înainte ca nebunia să fie stăpânită, spre mijlocul secolului al XVII-lea, înainte să fie reînviate, în favoarea sa, vechi rituri, ea fusese pusă, cu obstinație, alături de toate experiențele majore ale Renașterii.

Tocmai această prezență, în câteva dintre figurile sale esențiale, se cere reamintită acum într-o manieră foarte fugară.

*

Să începem cu cea mai simplă dintre aceste figuri, dar și cea mai simbolică.

Un nou obiect își face apariția în peisajul imaginar al Renașterii; în curând va ocupa un loc privilegiat; este Corabia nebunilor, o stranie corabie beată care trece de-a lungul liniștitelor fluvii ale Renaniei și al canalelor flamande.

Narrenschiff, desigur, este o compoziție literară, împrumutată fără îndoială din vechiul ciclu al Argonauților, care recăpătase de curând viață și tinerețe printre marile teme mitice, și căreia tocmai i se dăduse un chip instituțional în statele Burgundiei. Este moda compunerii acestor corăbii*, al căror echipaj de eroi imaginari, de modele etice sau de tipuri sociale se îmbarcă pentru o mare călătorie simbolică în care să dobândească, dacă nu avere, atunci măcar imaginea destinului sau a adevărului lor. Astfel, Symphorien Champier compune succesiv *Nef des princes et des batailles de Noblesse* în 1502, apoi *Nef des dames vertueuses* în 1503; există de asemenea *Nef de santé*, alături de *Blauwe Schute* de Jacob Van Oestvoren în 1413, de *Narrenschiff* de Brandt (1497) și de lucrarea lui Josse Bade: *Stultiferæ naviculæ scaphæ fatuarum mulierum* (1498). Tabloul lui Bosch, desigur, aparține acestei flote de vis.

Dar dintre toate aceste ambarcațiuni romanești sau satirice, *Narrenschiff* este singura care a avut o existență reală, căci au existat, într-adevăr, asemenea corăbii care își duceau de la un oraș la altul smintita încărcătură. Nebunii aveau atunci o existență ușor rătăcitoare. Din orașe erau alungați cu dragă inimă; erau lăsați să fugă pe câmpuri îndepărtate,

* În fr. *nef*, de la lat. *navis*. (*N.t.*)

atunci când nu erau încredințați unor grupuri de negustori sau de pelerini. Obiceiul era frecvent mai ales în Germania; la Nürnberg, în prima jumătate a secolului al XV-lea, fusese înregistrată prezența a 62 de nebuni; 31 au fost alungați; pentru următorii 50 de ani, există urmele altor 21 de plecări forțate; și încă nu e vorba decât de nebunii reținuți de autoritățile municipale.[22] Se întâmpla adesea să fie încredințați unor barcagii: la Frankfurt, în 1399, niște marinari sunt însărcinați să debaraseze orașul de un nebun care se plimba gol; în primii ani ai secolului al XV-lea, un nebun criminal este trimis în același mod la Mainz. Uneori matelotii aruncă pe țărm, mai repede decât promiseseră, acești pasageri incomozi; dovada — fierarul din Frankfurt de două ori plecat și de două ori revenit, înainte de a fi dus definitiv la Kreuznach.[23] De multe ori trebuie să fi văzut orașele Europei navele cu nebuni acostând.

Nu e tocmai ușor să reperăm sensul precis al acestui obicei. Ne-am putea gândi că este vorba de o măsură generală de eliminare prin care municipalitățile lovesc în nebunii aflați în stare de vagabondaj; ipoteză care nu poate explica prin ea însăși faptele, pentru că se întâmplă ca anumiți nebuni, chiar înainte de a se construi pentru ei case speciale, să fie primiți în spitale și îngrijiți ca atare; la Hôtel-Dieu din Paris ei au cușetele lor amenajate în dormitoare[24], și de altfel în cea mai mare parte a orașelor Europei a existat de-a lungul Evului Mediu și al Renașterii un loc de detenție pentru smintiți, de exemplu Châtelet din Melun[25] sau faimosul Turn al Nebunilor din Caen[26]; apoi, nenumăratele *Narrtürmer* din Germania, cum sunt porțile din Lübeck sau Jungpfer din Hamburg[27]. Nebunii nu sunt deci mereu alungați. Putem presupune, așadar, că nu sunt goniți decât străinii, fiecare oraș acceptând să se ocupe numai de cei proveniți din rândurile cetățenilor săi. Nu găsim oare în registrele de socoteli ale unor orașe medievale subvenții destinate nebunilor sau donații făcute în favoarea smintiților?[28] În realitate problema nu e chiar

---

[22] T. Kirchhoff, *Geschichte der Psychiatrie*, Leipzig, 1912.

[23] Cf. Kriegk, *Heilanstalten, Geistkranke ins mittelälterliche Frankfort am Main*, 1863.

[24] Cf. Registrele de la Hôtel-Dieu, XIX, 190 și XX, 346. Citate de Coyecque, *L'Hôtel-Dieu de Paris au Moyen Âge*, Paris, 1889–1891. „Histoire et Documents", vol. I, p. 109.

[25] *Archives hospitalières de Melun*. Fonds Saint-Jacques, E. 14, 67.

[26] A. Joly, *L'Internement des fous sous l'Ancien Régime dans la généralité de Basse-Normandie*, Caen, 1868.

[27] Cf. Eschenburg, *Geschichte unserer Irrenanstalten*, Lübeck, 1844, și von Hess, *Hamburg topographisch, historich, und politik beschreiben*, vol. I, pp. 344–345.

[28] De exemplu, în 1461, Hamburg dă 14 taleri și 85 de scuzi unei femei care trebuia să se ocupe de nebuni (Gernet, *Mitteilungen aus des älteren Medizine-Geschichte Hamburgs*, p. 79). La Lübeck, testamentul unui anume Gerd Sunderberg pentru „den armen dullen Luden", în 1479 (citat în Laehr, *Gedenktage der Psychiatrie*, Berlin, 1887, p. 320).

atât de simplă: căci există locuri de întâlnire unde nebunii, mai numeroși decât în alte părți, nu sunt autohtoni. Pe primul plan se află locurile de pelerinaj: la Saint-Mathurin din Larchant, la Saint-Hildebert din Gournay, la Besançon, la Gheel; aceste pelerinaje erau organizate, subvenționate uneori de orașe sau spitale[29]. Și se prea poate ca aceste corăbii, care au obsedat imaginația întregii Renașteri timpurii, să fi fost nave de pelerinaj, nave în mod deschis simbolice, cu smintiți aflați în căutarea rațiunii; unii coborau pe râurile Renaniei în direcția Belgiei și spre Gheel; ceilalți urcau Rinul spre Jura și Besançon.

Dar există și orașe, cum ar fi Nürnbergul, care nu au fost deloc locuri de pelerinaj și care grupează un mare număr de nebuni, mult mai mulți, în orice caz, decât ar fi putut furniza orașul. Acești nebuni sunt găzduiți și întreținuți din bugetul orașului, și totuși nu sunt deloc îngrijiți; sunt pur și simplu aruncați în închisori.[30] Putem crede că în anumite orașe importante — locuri de trecere și de târguri — negustorii și marinarii îi aduceau pe nebuni în număr destul de mare și îi „pierdeau", purificând astfel de prezența lor propriile orașe. S-a întâmplat probabil ca aceste locuri de „contrapelerinaj" să ajungă să se confunde cu punctele în care, dimpotrivă, smintiții erau conduși cu titlu de pelerini. Grija pentru însănătoșire și cea pentru excludere se întâlnesc; nebunii erau închiși în spațiul sacru al miracolului. Este posibil ca satul Gheel să se fi dezvoltat în această manieră — loc de pelerinaj devenit loc închis, pământ sfânt unde nebunia își așteaptă eliberarea, dar unde omul operează, pe teme vechi, un fel de împărțire rituală.

Toată această circulație a nebunilor, gestul care îi alungă, plecarea și îmbarcarea lor nu-și găsesc sensul deplin numai la nivelul utilității sociale sau al securității cetățenilor. Alte semnificații, mai apropiate de rit, sunt cu siguranță prezente; și le putem descifra urmele. Așa se explică faptul că accesul la biserici le este interzis nebunilor[31], în timp ce dreptul ecleziastic nu le interzice folosirea tainelor[32]. Biserica nu sancționează

---

[29] Se întâmplă chiar să fie subvenționați înlocuitori: „Plătit și arvunit un om care a fost trimis la biserica Saint-Mathurin din Larchant spre a face slujbe timp de nouă zile pentru numita soră Robine, care e bolnavă și cuprinsă de frenezie. VIII, s.p." (Registrele de la Hôtel-Dieu, XXIII; Coyecque, *loc. cit.*, *ibid.*).

[30] La Nürnberg, în anii 1377–1378 și 1381–1397 existau 37 de nebuni aflați în închisori, din care 17 erau străini veniți de la Regensburg, Weissenburg, Bamberg, Bayreuth, Viena, Ungaria. În perioada următoare, se pare că, dintr-un motiv necunoscut, Nürnberg și-a abandonat rolul de punct de întâlnire și, în schimb, apare o grijă meticuloasă de a alunga nebunii care nu sunt originari din oraș (cf. Kirchhoff, *loc. cit.*).

[31] Un băiat din Nürnberg care a adus un nebun în biserică este pedepsit cu trei zile de închisoare, 1420. Cf. Kirchhoff, *loc. cit.*

[32] Conciliul de la Cartagina, în 348, permisese împărtășirea unui nebun, chiar în afara oricărei iertări, cu condiția să nu se comită vreo necuviință. Sfântul Toma

un preot care și-a pierdut mințile; dar la Nürnberg, în 1421, un preot nebun este alungat cu o solemnitate deosebită, ca și cum impuritatea ar fi fost multiplicată de caracterul sacru al personajului, iar orașul suportă din bugetul său banii necesari pentru drum.[33] Se întâmpla ca unii smintiți să fie biciuiți în public și, într-un fel de joc, să fie apoi urmăriți într-o cursă simulată și alungați din oraș cu lovituri de vergi.[34] Sunt tot atâtea semne că plecarea nebunilor se înscria printre alte exiluri rituale.

Înțelegem acum mai bine ciudata încărcătură suplimentară care afectează navigația nebunilor și îi conferă, fără îndoială, prestigiul. Pe de o parte, nu trebuie să reducem importanța unei eficacități practice incontestabile; a încredința nebunul marinarilor înseamnă a evita ca el să hoinărească la infinit sub zidurile orașului, înseamnă a te asigura că va merge departe și a-l face prizonier al propriei plecări. Dar la toate acestea, apa adaugă masa obscură a propriilor sale valori; îl duce cu ea și, mai mult, îl purifică; și apoi navigația lasă omul în voia soartei; acolo fiecare este încredințat propriului destin, orice îmbarcare este, virtualmente, ultima. Nebunul pleacă spre lumea cealaltă în luntrea sa nebună; și din lumea cealaltă vine atunci când debarcă. Această navigație a nebunului este în același timp o despărțire riguroasă și absoluta Trecere. Ea nu face, într-un sens, decât să dezvolte, de-a lungul unei întregi geografii pe jumătate reale, pe jumătate imaginare, situația *liminară* a nebunului în orizontul preocupării omului medieval — situație simbolică și totodată realizată prin privilegiul acordat nebunului de a fi *închis* la *porțile* orașului: excluderea trebuie să-l îngrădească; dacă nu poate și nu trebuie să aibă altă *închisoare* decât *pragul* însuși, este reținut în locul de trecere. Este pus în interiorul exteriorului, și invers. Postură cât se poate de simbolică, pe care o va păstra până în zilele noastre, dacă admitem că ceea ce altădată era fortăreață vizibilă a ordinii a devenit acum castel al conștiinței noastre.

Apa și navigația au tocmai acest rol. Închis pe navă, de unde nu poate scăpa, nebunul este încredințat râului cu mii de brațe, mării cu mii de drumuri, acestei mari incertitudini exterioare față de orice. Este prizonier în mijlocul celui mai liber, celui mai deschis dintre drumuri: strâns înlănțuit într-o infinită răscruce. El este Trecătorul prin excelență, adică prizonierul trecerii. Și nu se știe în ce țară va acosta, așa cum nu se știe, dacă se fixează undeva, din ce țară vine. El nu-și are adevărul și patria

---

expune aceeași opinie. Cf. Portas, *Dictionnaire des cas de conscience*, 1741, vol. I, p. 785.

[33] Un om care i-a furat haina e pedepsit cu șapte zile de închisoare (Kirchhoff, *loc. cit.*).

[34] Cf. Kriegk, *loc. cit.*

decât în această întindere neroditoare dintre două țări care nu pot să-i aparțină.[35] Oare acest ritual, care prin valorile sale se află la originea îndelungatei înrudiri imaginare, poate fi urmărit în întreaga cultură occidentală? Sau, dimpotrivă, înrudirea e cea care, din adâncul timpurilor, a adus și apoi a încetățenit ritul îmbarcării? Un lucru cel puțin e sigur: apa și nebunia sunt legate pentru mult timp în visul omului european.

Deghizându-se în nebun, odinioară, Tristan se lăsase aruncat de barcagii pe coasta de la Cornouailles. Iar când se prezintă la castelul regelui Marc, nimeni nu-l recunoaște, nimeni nu știe de unde vine. Dar cuvintele sale sunt prea stranii, familiare și depărtate; cunoaște prea bine secretele cunoscutului, ca să nu fie dintr-o altă lume, foarte apropiată. El nu vine de pe un pământ solid, cu cetăți solide; ci din neliniștea neîncetată a mării, de pe acele căi necunoscute care conțin atâtea științe stranii, din acea câmpie fantastică, reversul lumii. Isolda e cea dintâi care știe că acest nebun este fiul mării și că mateloții insolenți l-au aruncat acolo, semn al nenorocirii: „Blestemați fie marinarii care au adus acest nebun! De ce nu l-au aruncat în mare!"[36] Și de mai multe ori de-a lungul timpului reapare aceeași temă: la misticii secolului al XV-lea, a devenit motivul sufletului-luntre, abandonat pe marea infinită a dorințelor, în câmpul steril al grijilor și ignoranței, printre falsele reflecții ale științei, chiar în mijlocul nerațiunii* lumii — luntre căzută pradă marii nebunii a mării, dacă nu știe să arunce ancora solidă, credința, sau să-și întindă pânzele spirituale pentru ca suflul divin să o îndrepte spre port.[37] La sfârșitul secolului al XVI-lea, De Lancre vede în mare originea vocației demonice a unui întreg popor: dârele nesigure lăsate de corăbii, încrederea numai în astre, secretele transmise, depărtarea femeilor, în sfârșit imaginea acestei întinse câmpii tulburate îl fac pe om să-și piardă credința în Dumnezeu și toate legăturile solide cu patria; el se abandonează atunci Diavolului și oceanului său de viclenii.[38] În epoca clasică, melancolia engleză este explicată cu dragă inimă prin influența unui climat marin: frigul, umiditatea, instabilitatea vremii, toate aceste fine pi-

---

[35] Aceste teme sunt surprinzător de apropiate de aceea a copilului interzis și blestemat, închis într-o luntre și încredințat valurilor care îl duc spre o altă lume, dar pentru acesta există apoi întoarcerea la adevăr.

[36] *Tristan et Iseut*, ed. Bossuat, pp. 219–222.

* În original, *déraison*. Întrucât în română nu există un termen care să redea acest concept fundamental pentru Foucault, am optat pentru un cuvânt ad-hoc, *nerațiune*. Neatestat de dicționarele românești, dar respectând regulile derivării în limba română, el are calitatea de a „denumi" pierderea rațiunii, constituind o treaptă pe scara foarte bogată a termenilor care definesc nebunia. (*N.t.*)

[37] Cf. între alții Tauber, *Predigter*, XLI.

[38] De Lancre, *De l'Inconstance des mauvais anges*, Paris, 1612.

cături de apă care pătrund în canalele și în fibrele corpului uman și îl fac să-și piardă fermitatea predispun la nebunie.[39] În sfârșit, lăsând deoparte o imensă literatură care ar merge de la Ofelia la Lorelei, să citam doar marile analize semiantropologice, semicosmologice ale lui Heinroth, care fac din nebunie un fel de manifestare la om a unui element obscur și acvatic, dezordine întunecată, haos mișcător, germen și moarte a tuturor lucrurilor, care se opune stabilității luminoase și adulte a spiritului.[40]

Dar dacă navigația nebunilor este asociată, în imaginația occidentală, atâtor motive imemoriale, de ce, atât de brusc, către secolul al XV-lea, apare această formulare a temei în literatură și în iconografie? De ce vedem țâșnind dintr-odată această siluetă a Corăbiei nebunilor și echipajul ei smintit invadând peisajele cele mai familiare? De ce, din vechea alianță a apei cu nebunia, s-a născut într-o zi, și tocmai în acea zi, această barcă?

*

Pentru că simbolizează o întreagă neliniște, ajunsă subit în orizontul culturii europene către sfârșitul Evului Mediu. Nebunia și nebunul devin personaje majore, în ambiguitatea lor: amenințare și batjocură, vertiginoasă nerațiune a lumii și ușoară ridiculizare a oamenilor.

Există mai întâi o întreagă literatură de povestiri și de învățături morale*. Originea sa, fără îndoială, e foarte îndepărtată. Dar la sfârșitul Evului Mediu, ea capătă o suprafață considerabilă: o lungă serie de *folies* care, stigmatizând parcă prin intermediul trecutului vicii și defecte, le leagă nu de orgoliu, nu de lipsa de caritate, nici măcar de uitarea virtuților creștine, ci de un fel de mare pierdere a rațiunii de care nimeni nu e, la drept vorbind, vinovat, dar care îl antrenează pe fiecare printr-o îngăduință secretă.[41] Denunțarea nebuniei devine formă generală a criticii. În farse și în *soties*** personajul Nebunului, al Neghiobului sau al Prostului capătă o tot mai mare importanță.[42] Nu mai e doar o siluetă

---

[39] G. Cheyne, *The English Malady*, Londra, 1733.

[40] Ar trebui adăugat că „lunatismul" nu e străin de această temă. Luna, a cărei influență asupra nebuniei a fost admisă de-a lungul secolelor, este cel mai acvatic dintre aștri. Înrudirea nebuniei cu soarele și focul este de dată mult mai târzie (Nerval, Nietzsche, Artaud).

* *Moralités* — în Evul Mediu, scurte piese de teatru, adesea alegorice, cu scop moralizator. (*N.t.*)

[41] Cf., de exemplu, *Des six manières de fols*; ms. Arsenal 2767.

** *Folies*, *soties* — specii ale teatrului medieval; mici farse populare cu caracter satiric. (*N.t.*)

[42] În *La Sottie de Folle Balance*, patru personaje sunt „nebuni": gentilomul, negustorul, lucrătorul (adică întreaga societate) și Folle Balance însăși.

ridicolă și familiară undeva la margine[43]; se plasează în mijlocul teatrului, ca deținător al adevărului — jucând aici rolul complementar și invers celui jucat de nebunie în povestiri și satire. Dacă nebunia antrenează pe fiecare într-o orbire care-l pierde, nebunul, dimpotrivă, îi amintește fiecăruia adevărul său; în comedia în care fiecare îi înșală pe ceilalți și se păcălește pe sine, el e comedia de gradul al doilea, înșelătoria înșelătoriei; el spune, în limbajul lui de neghiob, care nu are aspect de rațiune, cuvintele raționale care formează, în genul comic, deznodământul comediei; el le vorbește îndrăgostiților despre dragoste[44], tinerilor despre adevărul vieții[45], orgolioșilor, insolenților și mincinoșilor despre realitatea mediocră a lucrurilor[46]. Nu există nimic, nici măcar vechile sărbători ale nebunilor, atât de apreciate în Flandra și în nordul Europei, care să nu se afle pe scenă, organizând în critică socială și morală ceea ce putea fi în ele parodie religioasă spontană.

În literatura savantă Nebunia e, de asemenea, la lucru, chiar în inima rațiunii și a adevărului. Ea este aceea care îmbarcă toți oamenii, fără deosebire, pe nava sa smintită și îi sortește unei odisei comune (*Blauwe Schute* de Van Oestvoren, *Narrenschiff* de Brant); ea este cea a cărei domnie malefică o conjură Murner în *Narrenbeschwörung*; ea e aceea care se află de partea Amorului în satira lui Corroz *Contre Fol Amour* sau care e în dispută cu el pentru a ști care dintre ei e primul, care îl face pe celălalt posibil și îl conduce după placul său, ca în dialogul *Débat de folie et d'amour* de Louise Labé. Nebunia are și jocurile sale academice; este obiect de discurs, se întemeiază pe ea însăși; dacă e denunțată, se apără, își revendică dreptul de a fi mai aproape de fericire și de adevăr decât rațiunea, de a fi mai aproape de rațiune decât rațiunea însăși; Wimpfeling redactează *Monopolium Philosophorum*[47], iar Judocus Gallus, *Monopolium et societas, vulgo des Lichtschiffs*[48]. În sfârșit, în centrul acestor jocuri serioase, marile texte ale umaniștilor: Flayder și Erasmus.[49] În fața acestor

[43] Așa se întâmplă în *Moralité nouvelle des enfants de maintenant* sau în *Moralité nouvelle de la Charité*, în care Nebunul este unul dintre cele 12 personaje.

[44] Ca în *La Farce de Tout Mesnage*, unde nebunul face pe doctorul pentru a o vindeca pe o cameristă bolnavă de dragoste.

[45] În *La Farce des cris de Paris*, Nebunul intervine într-o discuție între doi tineri pentru a le spune ce este căsătoria.

[46] Prostul, în *La Farce du Gaudisseur*, spune adevărul de fiecare dată când Zeflemistul se laudă.

[47] Heidelberg, 1480.

[48] Strasbourg, 1489. Aceste discursuri reiau în registru serios jurămintele și discursurile bufone care sunt pronunțate la teatru, cum ar fi *Sermon joyeux et de grande value à tous les fous pour leur montrer à sages devenir*.

[49] *Moria Rediviva*, 1527; *Éloge de la folie*, 1509.

vorbe, cu dialectica lor neobosită, în fața tuturor acestor discursuri reluate și întoarse la nesfârșit, o lungă dinastie de imagini, de la Hieronymus Bosch cu *Vindecarea nebuniei* și *Corabia nebunilor* până la Brueghel și a sa *Dulle Griet*; iar gravura transcrie ceea ce teatrul și literatura deja reluaseră: temele îmbinate ale Sărbătorii și ale Dansului Nebunilor.[50] E tot atât de adevărat că începând din secolul al XV-lea chipul nebuniei a obsedat imaginația omului occidental.

O succesiune de date vorbește de la sine: Dansul Morților* din cimitirul Inocenților datează fără îndoială din primii ani ai secolului al XV-lea[51]; dansul de la Chaise-Dieu** a fost compus către 1460; iar în 1485 își publică Guyot Marchand al său *Danse macabre*. Acești șaizeci de ani au fost dominați în mod clar de toată această imagerie schimonosită a morții. Iar în 1492 Brant scrie *Narrenschiff*; cinci ani mai târziu este tradus în latină. În ultimii ani ai secolului, Hieronymus Bosch compune *Corabia nebunilor*. *Elogiul nebuniei* datează din 1509. Ordinea succesiunii e clară.

Până în a doua jumătate a secolului al XV-lea, sau puțin mai târziu, tema morții domnește singură. Sfârșitul omului, sfârșitul timpurilor au chipul ciumelor și al războaielor. Existența umană stă sub semnul acestui sfârșit și al acestei ordini de care nimeni nu scapă. Prezența care amenință chiar în interiorul lumii este o prezență descărnată. Și iată că în ultimii ani ai secolului această mare neliniște pivotează în jurul ei înseși; deriziunea nebuniei înlocuiește moartea și seriozitatea ei. De la descoperirea necesității care reducea fatalmente omul la nimic s-a trecut la contemplarea disprețuitoare a acestui nimic care este existența însăși. Spaima în fața limitei absolute a morții se interiorizează într-o ironie continuă; este dezarmată dinainte; e făcută ea însăși derizorie, dându-i-se o formă cotidiană și stăpânită, reînnoind-o în fiecare clipă în spectacolul vieții, diseminând-o în viciile, cusururile și ridicolul fiecăruia. Aneantizarea morții nu mai reprezintă nimic pentru că ea era deja totul, pentru

---

[50] Cf. de exemplu o sărbătoare a nebunilor reprodusă în Bastelaer, *Les Estampes de Brueghel*, Bruxelles, 1908; sau „Nasentanz", pe care îl putem vedea în Geisberg, *Deutsche Holzsch*, p. 262.

* Dans macabru sau Dans al morților — reprezentație alegorică în care toate stările sociale, de la Papă și împărat până la ultimul cerșetor, intrau rând pe rând într-un dans fantastic condus de Moarte. Acest gen de compoziție, practicat între secolul al XIV-lea și secolul al XVIII-lea, se desfășura în general în capele, biserici și cimitire. (*N.t.*)

[51] După *Journal d'un Bourgeois de Paris*: „În anul 1424 s-a făcut dans macabru la Inocenți", citat în E. Male, *L'Art religieux de la fin du Moyen Âge*, p. 363.

** Cea mai importantă abație din Auvergne, fondată de Sfântul Robert în 1046. (*N.t.*)

că viața însăși nu era decât fatuitate, vorbe goale, zgomot de clopoței și idei fixe. Capul e deja gol și va deveni craniu. Nebunia este deja o prezență a morții.[52] Dar e și prezența sa învinsă, eschivată în aceste semne de toate zilele care, anunțându-i domnia, arată că prada îi va fi săracă. Ceea ce demască moartea nu e decât mască și nimic altceva; pentru a descoperi rictusul scheletului a fost suficient să se provoace ceva care nu era nici adevăr, nici frumusețe, ci numai figură de ipsos și strălucire falsă. De la masca goală la cadavru a continuat același surâs. Dar nebunul râde înainte de râsul morții; iar smintitul, prezicând macabrul, l-a dezarmat. Țipetele din *Margot la Folle* triumfă, în plină Renaștere, asupra *Triumfului morții*, cântat la sfârșitul Evului Mediu pe zidurile de la Campo-Santo.

Înlocuirea temei morții cu cea a nebuniei nu marchează o ruptură, ci mai degrabă o răsturnare în interiorul aceleiași neliniști. Tot despre neantul existenței este vorba, dar acest neant nu mai e recunoscut ca termen exterior și final, amenințare și totodată concluzie; este resimțit din interior, ca formă continuă și constantă a existenței. Și în timp ce altădată nebunia oamenilor era de a nu vedea că se apropie ceasul morții, în timp ce trebuia să fie readuși la înțelepciune prin spectacolul morții, acum înțelepciunea va consta în a denunța peste tot nebunia, în a-i învăța pe oameni că nu mai sunt nimic altceva decât morți și că dacă sfârșitul e aproape, aceasta e în măsura în care nebunia devenită universală nu va mai fi decât unul și același lucru cu moartea însăși. Este ceea ce profetizează Eustache Deschamps:

On este lâches, chétifs et mols,
Vieux, convoiteux et mal parlant.
Je ne vois que folles et fols
La fin approche en vérité
Tout va mal.[53]

[Suntem lași, plăpânzi și neputincioși,/ Bătrâni, pofticioși și răi de gură./ Nu văd decât nebune și nebuni/ Sfârșitul e într-adevăr aproape/ Totul merge rău.]

Acum elementele s-au inversat. Nu sfârșitul timpurilor și al lumii e cel care va arăta retrospectiv că oamenii erau nebuni atunci când nu le păsa de el; ci creșterea nebuniei, invazia sa surdă care arată că lumea se apropie de ultima sa catastrofă; demența oamenilor e cea care o cheamă și o face necesară.

---

52 În acest sens, experiența nebuniei o continuă riguros pe cea a leprei. Ritualul de excludere a leprosului arată că el întruchipa, viu fiind, însăși prezența morții.

53 Eustache Deschamps, *Œuvres*, ed. Saint-Hilaire de Raymond, vol. I, p. 203.

Această legătură dintre nebunie și neant este atât de strânsă în secolul al XV-lea încât va subzista mult timp și o vom regăsi încă în centrul experienței clasice a nebuniei.[54]

*

Sub diversele sale forme — plastice sau literare — această experiență a nerațiunii pare de o extremă coerență. Pictură și text trimit perpetuu una la celălalt — aici comentariu și dincolo ilustrație. Narentanz este una și aceeași temă pe care o găsim și o regăsim în sărbători populare, în reprezentații teatrale, în gravuri, iar toată ultima parte a *Elogiului nebuniei* este construită pe modelul unui lung dans al nebunilor în care fiecare profesie și fiecare stare defilează rând pe rând pentru a forma marea horă a nerațiunii. Probabil că în *Ispitirea* de la Lisabona multe figuri ale faunei fantastice care invadează pânza sunt împrumutate din domeniul măștilor tradiționale; unde probabil sunt transpuse după *Malleus*.[55] Cât despre faimoasa *Corabie a Nebunilor*, nu e oare tradusă direct după *Narrenschiff* de Brant, al cărei titlu îl poartă și al cărei cânt XXVII, care îi stigmatizează și el pe *potatores et edaces* [bețivi și mâncăi], pare a-l ilustra într-o manieră foarte precisă? S-a ajuns chiar la presupunerea că tabloul lui Bosch făcea parte dintr-o întreagă serie de picturi, ilustrând principalele cânturi ale poemului lui Brant.[56]

De fapt, nu trebuie să ne lăsăm purtați de ceea ce e strict în continuitatea temelor, nici să presupunem mai mult decât spune însăși istoria.[57] Probabil că n-am putea reface asupra acestui subiect o analiză ca aceea pe care Émile Mâle a făcut-o pentru epocile precedente și îndeosebi despre tema morții. Între verb și imagine, între ceea ce este reprezentat prin limbaj și ceea ce e spus de arta plastică, frumoasa unitate începe să se dezlege; una și aceeași semnificație nu le este numaidecât comună. Și dacă este adevărat că Imaginea are încă vocația de a *spune*, de a transmite ceva consubstanțial limbajului, trebuie să recunoaștem că deja ea nu mai spune același lucru; și că prin valorile sale plastice

---

[54] Cf. *infra*, partea a II-a, cap. III.

[55] Chiar dacă *Ispitirea* de la Lisabona nu este una dintre ultimele opere ale lui Bosch, așa cum crede Baldass, ea e în mod sigur creată după *Malleus Maleficarum*, care datează din 1487.

[56] Este teza lui Desmonts în „Deux primitifs Hollandais au musée du Louvre", *Gazette des Beaux-Arts*, 1919, p. 1.

[57] Cum face Desmonts în legătură cu Bosch și Brant; dacă e adevărat că tabloul a fost pictat la câțiva ani de la publicarea cărții, care a avut un succes considerabil, nici un fapt nu dovedește că Bosch a vrut să ilustreze poemul *Narrenschiff*, *a fortiori* întregul poem *Narrenschiff*.

proprii pictura se afundă într-o experiență care se va depărta tot mai mult de limbaj, oricare ar putea fi identitatea superficială a temei. Figură și cuvânt ilustrează încă aceeași fabulă a nebuniei în aceeași lume morală; dar ele iau deja direcții diferite, indicând, printr-o fisură abia perceptibilă, care va fi marea linie de despărțire în experiența occidentală a nebuniei.

Ridicarea nebuniei în orizontul Renașterii se observă mai întâi în deteriorarea simbolismului gotic; ca și cum această lume, în care rețeaua semnificațiilor spirituale era atât de strânsă, începea să se tulbure, făcând să apară figuri al căror sens nu se lasă descifrat decât sub specia nerațiunii. Formele gotice subzistă încă pentru un timp, dar, puțin câte puțin, devin tăcute, încetează să mai spună, să amintească și să învețe, și nu mai manifestă, în afara oricărui limbaj posibil, și totuși în familiaritatea privirii, decât prezența lor fantastică. Eliberată de înțelepciune și de lecția care o ordonau, imaginea începe să graviteze în jurul propriei nebunii.

Paradoxal, această eliberare vine dintr-o forfotă a semnificației, dintr-o înmulțire a sensului cu el însuși, care țese între lucruri raporturi atât de numeroase, atât de încrucișate, atât de bogate, încât nu mai pot fi descifrate decât în ezoterismul științei, iar pe de altă parte lucrurile se supraîncarcă de atribute, de indicii, de aluzii în care sfârșesc prin a-și pierde propria figură. Sensul nu se mai citește într-o percepție nemijlocită, figura încetează să mai vorbească de la sine; între știința care o animă și forma în care se transpune se creează un gol. E liberă pentru onirism. Există o carte care stă mărturie despre această proliferare de sens la sfârșitul lumii gotice, *Speculum humanæ salvationis*[58], care, dincolo de corespondențele stabilite de tradiția Părinților Bisericii, pune în valoare între Vechiul și Noul Testament un întreg simbolism care nu ține de ordinea Profeției, ci de echivalența imaginară. Pătimirea lui Cristos nu este prefigurată doar de sacrificiul lui Avram; ea cheamă în jurul ei întregul prestigiu al supliciului și nenumăratele sale vise; Tubal, fierarul, și roata lui Isaia sunt așezați în jurul crucii, formând în afara oricăror lecții despre sacrificiu tabloul fantastic al îndârjirii, al corpurilor torturate și al durerii. Iată imaginea supraîncărcată de sensuri suplimentare și constrânsă să le dezvăluie. Dar visul, nerațiunea, sminteala se pot strecura în aceste exces de sens. Figurile simbolice devin cu ușurință siluete de coșmar. Stă mărturie acea veche imagine a înțelepciunii, atât de des reprezentată, în gravurile germane, printr-o pasăre cu gât lung ale cărei gânduri ridicându-se lent dinspre inimă spre cap au timp să fie cumpănite și exprimate[59]; simbol al cărui valori se îngreunează de

[58] Cf. Émile Mâle, *loc. cit.*, pp. 234–237.

[59] Cf. C.-V. Langlois, *La Connaissance de la nature et du monde au Moyen Âge*, Paris, 1911, p. 243.

atâtea accente: lungul drum al reflecției devine în imagine alambic al unei științe subtile, instrument care distilează chintesențele. Gâtul lui *Gutemensch* se lungește la infinit pentru a sugera mai bine, dincolo de înțelepciune, toate mijlocirile reale ale științei; iar omul simbolic devine o pasăre fantastică al cărei gât nemăsurat se întoarce de o mie de ori asupra lui însuși — ființă smintită, la jumătatea drumului între animal și lucru, mai aproape de prestigiul propriu imaginii decât de rigoarea unui sens. Această înțelepciune simbolică este prizoniera nebuniilor visului.

Convertire fundamentală a lumii imaginilor: constrângerea unui sens multiplicat o eliberează de întocmirea formelor. Atâtea semnificații diverse se inserează sub suprafața imaginii, încât ea nu mai prezintă decât o față enigmatică. Și nu mai are puterea de a învăța, ci doar de a fascina. Caracteristică este evoluția grilului, a faimosului gril, familiar deja în Evul Mediu, un Ev Mediu al psaltirilor engleze, al catedralelor de la Chartres și Bourges. El arăta atunci cum la omul stăpânit de dorințe sufletul devenise prizonierul animalului; acele chipuri grotești așezate pe pântecul monștrilor aparțineau lumii marii metafore platoniciene și denunțau înjosirea spiritului în nebunia păcatului. Dar iată că în secolul al XV-lea grilul, imagine a nebuniei umane, devine una dintre figurile privilegiate ale nenumăratelor *Ispitiri*. Nu obiectele plăcerii asaltează liniștea pustnicului, ci acele forme demente, închise în taină, care se înalță din vis și rămân acolo, la suprafața unei lumi, tăcute și ascunse. În *Ispitirea* de la Lisabona, în fața sfântului Anton s-a așezat una dintre aceste figuri născute din nebunie, din singurătatea sa, din penitența sa, din privațiunile sale; un ușor surâs luminează acest chip fără corp, pură prezență a neliniștii sub aparența unei grimase sprintene. Or, tocmai această siluetă de coșmar este în același timp subiect și obiect al ispitei; ea e cea care fascinează privirea ascetului — și unul și altul fiind prizonierii unui fel de interogații în oglindă, care rămâne pentru un timp nedefinit fără răspuns, într-o liniște locuită doar de colcăiala imundă care îi înconjoară.[60] Grilul nu-i mai amintește omului, sub o formă satirică, de vocația spirituală uitată în nebunia dorinței sale. El este nebunia devenită Ispită: tot ce este în el imposibil, fantastic, inuman, tot ce indică în el contranatura și forfota unei prezențe smintite la nivelul pământului, toate acestea îi conferă strania sa putere. Libertatea, chiar înfricoșătoare, a viselor sale, fantasmele nebuniei au, pentru omul secolului al XV-lea, mai multă putere de atracție decât realitatea dezirabilă a cărnii.

---

[60] E posibil ca Hieronymus Bosch să-și fi făcut autoportretul în imaginea „capului cu picioare" care e în centrul *Ispitei* de la Lisabona (cf. Brion, *Jérôme Bosch*, p. 40).

Care este deci acea putere de fascinație ce se exercită, în această epocă, prin intermediul imaginilor nebuniei?

Mai întâi, omul descoperă într-un fel, în aceste figuri fantastice, unul dintre secretele și una dintre vocațiile naturii sale. În gândirea Evului Mediu, legiunile de animale, numite odată pentru totdeauna de Adam, purtau în mod simbolic valorile umanității.[61] Dar la începutul Renașterii, raporturile cu animalitatea sunt răsturnate; bestia se eliberează; scapă din lumea legendei și a ilustrării morale pentru a dobândi un fantastic care îi e propriu. Și printr-o surprinzătoare răsturnare animalul este acum cel care va pândi omul, va pune stăpânire pe el și îi va revela propriul său adevăr. Animalele imposibile, ieșite dintr-o imaginație dementă, au devenit natura secretă a omului; și când în ultima zi omul păcătos apare în goliciunea sa hidoasă, ne dăm seama că are figura monstruoasă a unui animal delirant: sunt acele cucuvele ale căror corpuri de broaște se amestecă în *Infernul* lui Thierry Bouts cu goliciunea damnaților; sunt, în viziunea lui Stefan Lochner, insecte înaripate, fluturi cu cap de pisică, sfincși cu elitre de cărăbuși, păsări ale căror aripi sunt neliniștitoare și avide ca niște mâini; e marea pasăre de pradă cu gheare noduroase care apare în *Ispita* lui Grünewald. Animalitatea s-a sustras domesticirii prin valorile și simbolurile umane; și deși acum ea este cea care îl fascinează pe om prin dezordinea sa, prin furia sa, prin bogăția de monstruoase imposibilități, tot ea dezvăluie întunecata mânie, nebunia stearpă care se află în inima oamenilor.

La polul opus acestei naturi tenebroase, nebunia fascinează pentru că înseamnă știință. E știință, mai întâi, pentru că toate aceste figuri absurde sunt în realitate elementele unei științe dificile, închise, ezoterice. Aceste forme ciudate sunt situate, dintr-odată, în spațiul marelui secret, iar sfântul Anton care e ispitit de ele nu este supus violenței Dorinței, ci ghimpelui, mult mai insidios, al curiozității; e ispitit de această îndepărtată și totuși atât de apropiată știință care îi e oferită și refuzată în același timp de surâsul Grilului; mișcarea sa de recul nu e alta decât cea prin care se ferește să depășească limitele interzise ale cunoașterii; știe deja — și aici e Ispita sa — ceea ce Cardan va spune mai târziu: „Înțelepciunea, ca și celelalte materii prețioase, trebuie smulsă din măruntaiele Pământului."[62] În neghiobia sa inocentă, Nebunul stăpânește această știință atât de inaccesibilă și atât de redutabilă. În timp ce omul rațiunii și al înțelepciunii nu percepe din ea decât figuri fragmentare — cu atât mai neliniștitoare —, Nebunul o poartă în întregime într-o sferă intactă: globul de cristal, care pentru toți e gol, e plin, în ochii săi, de

[61] La mijlocul secolului al XV-lea, *Livre des Tournois* de René d'Anjou constituie încă un întreg bestiar moral.

[62] J. Cardan, *Ma vie*, trad. Dayré, p. 170.

adâncimea unei invizibile științe. Brueghel își bate joc de infirmul care încearcă să pătrundă în această sferă de cristal.[63] Dar ea, această bulă irizată a cunoașterii, e cea care se balansează, fără să se spargă niciodată — lanternă derizorie, dar infinit prețioasă — în vârful prăjinii purtate pe umăr de Margot Nebuna. Și tot ea apare pe reversul Grădinii Plăcerilor. Un alt simbol al cunoașterii, arborele (arborele interzis, arborele nemuririi făgăduite și al păcatului), altădată plantat în inima Paradisului terestru, a fost dezrădăcinat și formează acum catargul corăbiei nebunilor, așa cum îl putem vedea în gravura care ilustrează *Stultiferæ naviculæ* de Josse Bade; el e, desigur, cel care se leagănă deasupra *Corăbiei nebunilor* a lui Bosch.

Ce anunță această știință a nebunilor? Fără îndoială, pentru că este știința interzisă, prezice domnia lui Satan și totodată sfârșitul lumii; fericirea din urmă și pedeapsa supremă; atotputernicia pământeană și căderea în infern. *Corabia nebunilor* traversează un peisaj de plăceri unde dorinței i se oferă totul, un fel de Paradis reînnoit, pentru că omul nu mai cunoaște aici nici suferința, nici durerea; și totuși, el nu și-a recuperat inocența. Această falsă fericire este triumful diabolic al lui Anticrist, este Sfârșitul, deja foarte aproape. Himerele Apocalipsului nu sunt noi, e adevărat, în secolul al XV-lea; sunt totuși foarte diferite ca natură față de ce erau înainte. Iconografiei ușor fanteziste a secolului al XIV-lea, în care castelele sunt azvârlite ca zarurile, în care Fiara e totdeauna Balaurul tradițional ținut la distanță de Fecioară, pe scurt în care ordinea lui Dumnezeu și apropiata sa victorie sunt tot timpul vizibile, îi urmează o viziune a lumii în care orice înțelepciune este aneantizată. E marele sabat al naturii: munții se scufundă și devin câmpii, pământul vomită morți, iar oasele răsar pe morminte; cad stelele, pământul ia foc, tot ce e viu se usucă și moare.[64] Sfârșitul nu are valoare de trecere și de promisiune; este începutul unei nopți în care e absorbită vechea rațiune a lumii. E suficient să privești, la Dürer, cavalerii Apocalipsului, aceiași pe care i-a trimis Dumnezeu: nu mai sunt îngerii Triumfului și ai reconcilierii, nu mai sunt heralzii dreptății senine; ci războinicii despletiți ai răzbunării nebune. Lumea se prăbușește în Mânia universală. Victoria nu mai este nici a lui Dumnezeu, nici a Diavolului; este a Nebuniei.

Din toate direcțiile, nebunia îl fascinează pe om. Imaginile fantastice pe care le face să apară nu sunt aparențe fugitive care dispar repede de pe suprafața lucrurilor. Printr-un straniu paradox, ceea ce se naște din cel mai ciudat delir era deja ascuns, ca o taină, ca un inaccesibil adevăr, în măruntaiele pământului. Când își desfășoară arbitrarul nebuniei, omul

---

[63] În *Proverbe flamande.*

[64] În secolul al XV-lea este repus la loc de cinste vechiul text al lui Beda și descrierea celor 15 semne.

întâlnește întunecata necesitate a lumii; animalul care îi bântuie coșmarurile și nopțile de privațiuni este propria sa natură, aceea care va dezvălui nemilosul adevăr al Infernului; zadarnicele imagini ale neghiobiei oarbe sunt marea știință a lumii; iar în această dezordine, în acest univers înnebunit, se profilează deja cruzimea loviturii finale. În atâtea imagini — și tocmai asta le dă greutate, impunând fanteziei o atât de mare coerență — Renașterea a exprimat ceea ce presimțea din amenințările și din secretele lumii.

*

În aceeași epocă, temele literare, filozofice, morale ale nebuniei sunt de o cu totul altă natură.

Evul Mediu îi făcuse loc nebuniei în ierarhia viciilor. Începând din secolul al XIII-lea, o vedem în mod curent figurând printre soldații Psihomahiei.[65] Ea face parte, la Paris ca și la Amiens, dintre trupele răului și dintre cele douăsprezece dualități care își împart suveranitatea sufletului uman: Credință și Idolatrie, Speranță și Disperare, Milă și Avariție, Castitate și Desfrâu, Prudență și Nebunie, Răbdare și Mânie, Blândețe și Asprime, Înțelegere și Dezbinare, Ascultare și Nesupunere, Perseverență și Inconstanță. În Renaștere, Nebunia părăsește acest loc modest și vine să-l ocupe pe cel dintâi. În timp ce la Hugo din Saint-Victor arborele genealogic al Viciilor, cel al Bătrânului Adam, avea drept rădăcină orgoliul[66], acum Nebunia e cea care conduce veselul cor al tuturor slăbiciunilor umane. Corifeu necontestat, ea le ghidează, le antrenează și le numește: „Le vedeți de altfel în alaiul celorlalte însoțitoare ale mele... Această frumoasă de colo, cu sprâncenele trufaș sumese, este Iubirea de sine. Cealaltă, pe care o vedeți făcând ochi dulci și bătând din palme, se numește Lingușirea. Alta, pe jumătate ațipită, de parcă doarme, se numește Uitarea. Ăsteia, cu mâinile încrucișate, sprijinită în coate, îi zice Trândăvia. Cea de colo, încununată cu o cunună de trandafir și căreia tot trupul îi miroase a parfumuri, se cheamă Plăcerea. Cealaltă, cu privirea rătăcind încoace și-ncolo, se numește Sminteala. În sfârșit, aceasta de aici, cu pielea lucie și durdulie, se cheamă Pofta. Printre aceste fetișcane vedeți și doi zei: unul se cheamă Cheful, celălalt, Somnul cel fără trezire."[67] Privilegiu absolut al nebuniei: domnește asupra a tot ce e rău în om. Dar oare nu domnește, indirect, asupra întregului bine pe care

[65] Trebuie să notăm că Nebunia nu apare nici în *Psihomahia* lui Prudentius, nici în *Anticlaudianus* de Alanus din Lille, nici la Hugo din Saint-Victor. Prezența ei constantă datează oare numai din secolul al XIII-lea?

[66] Hugo din Saint-Victor, *De fructibus carnis et spiritus. Patrol.*, CLXXVI, col. 997.

[67] Erasmus din Rotterdam, *Elogiul nebuniei sau Cuvântare spre lauda prostiei*, trad. de Ștefan Bezdechi, Editura Științifică, București, 1959, § 9, pp. 12–13.

l-ar putea face: asupra ambiției care face politicile înțelepte, asupra avariției care face să sporească bogățiile, asupra indiscretei curiozități care-i animă pe filozofi și pe savanți? Louise Labé o repetă după Erasmus; și Mercur imploră zeii pentru ea: „Nu lăsați să se piardă această frumoasă Doamnă care v-a dat atâta mulțumire."[68]

Dar această nouă regalitate n-are prea multe lucruri în comun cu domnia obscură despre care vorbeam înainte și care o lega de marile puteri tragice ale lumii.

Desigur, nebunia atrage, dar nu fascinează. Ea guvernează tot ce e facil, vesel, ușor în lume. Ea e aceea care-i face pe oameni „să se zbenguie și să se bucure", așa cum Zeilor le-a dat „Geniu, Tinerețe, Bacchus, Silen și pe acel blând păzitor al grădinilor".[69] În ea totul e suprafață strălucitoare: nici o enigmă nu e păstrată.

Fără îndoială, ea are o legătură cu drumurile ciudate ale științei. Primul cânt al poemului lui Brant este consacrat cărților și savanților; iar pe gravura care ilustrează acest pasaj, în ediția latină din 1497, se vede tronând pe catedra sa năpădită de cărți Maestrul care poartă sub boneta lui de doctor capișonul nebunilor cusut cu clopoței. Erasmus le rezervă oamenilor de știință un spațiu larg în hora nebunilor: după Gramatici, Poeții, Retorii și Scriitorii; apoi Jurisconsulții; după ei vin „Filozofii cei venerabili prin barba și mantaua lor"; în sfârșit, trupa grăbită și numeroasă a Teologilor.[70] Dar dacă știința este atât de importantă în nebunie nu înseamnă că aceasta din urmă i-ar putea deține secretele; ea e, dimpotrivă, pedeapsa unei științe dereglate și inutile. Nebunia e adevărul cunoașterii pentru că aceasta din urmă e derizorie, și pentru că în loc să se adreseze marii Cărți a experienței se pierde în praful cărților și în discuții de prisos; știința se transformă în nebunie chiar prin excesul falselor științe.

O vos doctores, qui grandia nomina fertis
Respicile antiquos patris, jurisque peritos.
Non in candidulis pensebant dogmata libris,
Arte sed ingenua sitibundum pectus alebant.[71]

[O, voi maeștri ce purtați nume însemnate/ Priviți înapoi la înaintașii tatălui vostru și la cei pricepuți în (știința) dreptului/ (Aceștia) nu judecau preceptele în cărțulii frumoase/ Ci își hrăneau sufletul însetat de științele umaniste.]

---

[68] Louise Labé, *Débât de folie et d'amour*, Lyon, 1566, p. 98.
[69] *Ibid.*, pp. 98–99.
[70] Erasmus, *op.cit.*, § 49–55, pp. 77–93.
[71] Brant, *Stultifera navis*, trad. latină din 1497, f. 11.

Conform temei multă vreme familiare satirei populare, nebunia apare aici ca o pedeapsă comică a științei și a trufiei sale ignorante.

Aceasta pentru că, într-o manieră generală, nebunia nu este legată de lume și de formele sale subterane, ci mai curând de om, de slăbiciunile sale, de visurile și de iluziile sale. Tot ce era manifestare cosmică obscură în nebunie, așa cum o vedea Bosch, la Erasmus se șterge; nebunia nu-l mai pândește pe om în cele patru colțuri ale lumii; se insinuează în el, sau mai degrabă este un raport subtil pe care omul îl întreține cu el însuși. Personificarea mitologică a Nebuniei nu este, la Erasmus, decât un artificiu literar. De fapt, nu există decât nebunii — forme umane ale nebuniei: „Statuile mele sunt oamenii..."[72]; e suficientă o privire asupra orașelor, chiar a celor mai înțelept și mai bine guvernate. „La ce să mai pomenesc de norod sau de biata prostime, care sunt în întregime ai mei? Prostia lor îmbracă atâtea chipuri și în fiecare zi ei născocesc atâtea altele noi, că n-ar ajunge nici o mie de Democriți ca să-și râdă de ei..."[73] Nu există nebunie decât în fiecare dintre oameni, pentru că omul e cel care o constituie în atașamentul pe care și-l poartă sieși și prin iluziile din care se întreține. „Philautia" este prima dintre figurile pe care nebunia le antrenează în dansul ei; dar e pentru că sunt legate una de alta printr-o apartenență privilegiată; atașamentul de sine este primul semn al nebuniei, dar asta pentru că omul e atât de atașat de el însuși, încât acceptă greșeala drept adevăr, minciuna drept realitate, violența și urâțenia drept frumusețe și dreptate: „Când ăsta, care e mai pocit ca o maimuță, își închipuie că e un Nireu? iar altul, care a tras trei linii cu compasul, se crede un Euclid desăvârșit? Cestălalt, care cântă ca un măgar din liră, cu un glas mai urât decât acela al bărbatului găinii când o mușcă de creastă, se crede un al doilea Hermogene."[74] În această adeziune imaginară la sine însuși, omul face să apară nebunia ca un miraj. Simbolul nebuniei va fi de-acum înainte această oglindă care, fără să reflecte nimic real, ar reflecta în secret, pentru cel care se contemplă în ea, visul trufiei sale. Nebunia nu are de-a face atât cu adevărul și cu lumea, cât cu omul și cu propriul lui adevăr pe care știe să-l perceapă.

Ea se deschide deci spre un univers în întregime moral. Răul nu e pedeapsă sau sfârșitul lumii, ci doar vină și defect. O sută șaisprezece dintre cânturile poemului lui Brant sunt consacrate portretizării pasagerilor smintiți ai Corăbiei: avari, delatori, bețivi; sunt cei care se lasă în voia dezordinii și a dezmățului; cei care interpretează greșit Scriptura, care practică adulterul. Locher, traducătorul lui Brant, arată, în prefața

---

[72] Erasmus, *op.cit.*, § 47, p. 73.

[73] *Ibid.*, § 48, p. 73.

[74] *Ibid.*, § 42, p. 65.

sa latină, proiectul și sensul lucrării; e vorba de a învăța *quæ mala, quæ bona sint; quid vitia; quo virtus, quo ferat error* [cele ce sunt rele, cele ce sunt bune; ce (sunt) defectele; unde duce virtutea, unde greșeala]; iar aceasta biciuindu-i, după răutatea pe care o dovedește fiecare, pe *impios, superbos, avaros, luxuriosos, lascivos, delicatos, iracundos, gulosos, edaces, invidos, veneficos, fidefrasos*[75] [pe cei lipsiți de pietate, pe trufași, pe zgârciți, pe destrăbălați, pe nerușinați, pe cei moleșiți, pe irascibili, pe gurmanzi, pe mâncăi, pe pizmași, pe otrăvitori, pe sperjuri], pe scurt tot ce omul și-a putut inventa ca nereguli în propria conduită.

În domeniul expresiei literare și filozofice, experiența nebuniei, în secolul al XV-lea, ia mai degrabă alura unei satire morale. Nimic nu amintește de acele mari amenințări de invazie care obsedau imaginația pictorilor. Grija este, dimpotrivă, de a o îndepărta; nu despre ea se vorbește. Erasmus deturnează privirile dinspre acea demență „pe care o trimit din fundul Infernului Furiile cele răzbunătoare, când își pornesc șerpii"; el nu a vrut să facă elogiul acestor forme smintite, ci al „plăcutei rătăciri" care eliberează sufletul „de acele griji neliniștitoare și îl cufundă în tot soiul de plăceri".[76] Această lume calmă e stăpânită cu ușurință; ea își desfășoară pe față naivele seducții în ochii înțeleptului, iar acesta, prin râs, își păstrează întotdeauna distanțele. În timp ce Bosch, Brueghel și Dürer erau spectatori teribil de tereștri și implicați în această nebunie pe care o vedeau izvorând peste tot în jurul lor, Erasmus o percepe de la o depărtare suficientă pentru a fi în afara pericolului; o observă din înaltul Olimpului său, iar dacă îi aduce laude e pentru că poate râde de ea cu râsul irepresibil al Zeilor. Căci nebunia oamenilor e un spectacol divin: „Pe scurt: dacă te-ai uita jos din lună, ca odinioară Menip, la nespusa forfoteală a muritorilor, ți s-ar părea că vezi un furnicar de muște și țânțari care se ceartă, se războiesc, își întind capcane unii altora, se jefuiesc, petrec, se îndrăgostesc, nasc, cad și mor. Și nici nu se poate închipui ce frământare, ce tragedii stârnește această vietate așa de măruntă și care se trece așa de repede."[77] Nebunia nu mai este ciudățenia familiară a lumii; e numai un spectacol bine cunoscut spectatorului străin; nu mai e figură a *cosmos*-ului, ci trăsătură de caracter al lui *ævum*.

*

Cam aceasta ar fi, reconstituită în grabă, schema opoziției între o experiență cosmică a nebuniei în proximitatea acestor forme fascinante și o experiență critică a aceleiași nebunii, în distanța de netrecut a ironiei.

---

75 Brant, *Stultifera Navis*. Prolog de Jacobi Locher, 1497, IX.
76 Erasmus, *op.cit.*, § 38, p. 55.
77 *Ibid.*, § 48, p. 76.

Fără îndoială, în viața ei reală, această opoziție n-a fost nici atât de categorică, nici atât de aparentă. Mult timp încă firele au fost încurcate, iar schimburile neîncetate.

Tema sfârșitului lumii, a marii violențe finale, nu e străină de experiența critică a nebuniei așa cum e ea formulată în literatură. Ronsard evocă aceste timpuri finale care se zbat în marele vid al Rațiunii:

Au ciel est revolée et Justice et Raison,
Et en leur place, hélas, règne le brigandage,
La haine, la rancœur, le sang et le carnage.

[Furată-i Cinstea-n cer și-nțelepciune nu-i./ În locul lor domnesc hoția, ura, sânge/ omor și jaf încât sărmanul suflet plânge.][78]

Spre sfârșitul poemului lui Brant, un întreg capitol este consacrat temei apocaliptice a Anticristului: o imensă furtună duce corabia nebunilor într-o cursă smintită care se identifică cu sfârșitul lumilor.[79] Invers, multe figuri ale retoricii morale sunt ilustrate, într-o manieră foarte directă, printre imaginile cosmice ale nebuniei: să nu-l uităm pe faimosul doctor al lui Bosch, mai nebun decât cel pe care vrea să-l însănătoșească — toată falsa lui știință nefăcând altceva decât să pună peste el cele mai rele zdrențe ale unei nebunii pe care o poate vedea oricine în afară de el însuși. Pentru contemporani și pentru generațiile următoare, opera lui Bosch este o lecție de morală: toate aceste figuri care se nasc din lume nu denunță oare, la fel de bine, monștrii inimii? „Diferența care există între picturile acestui om și picturile altora constă în aceea că ceilalți caută mai totdeauna să picteze omul așa cum apare din exterior, și numai el are îndrăzneala să-i picteze așa cum sunt în interior." Iar în această înțelepciune care denunță, în această ironie neliniștită, același comentator de la începutul secolului al XVII-lea crede că vede simbolul clar exprimat, în aproape toate tablourile lui Bosch, prin dubla figură a făcliei (lumina gândirii care veghează) și a bufniței a cărei ciudată privire fixă „se înalță în calmul și tăcerea nopții, consumând mai mult ulei decât vin"[80].

În ciuda atâtor interferențe încă vizibile, împărțirea e deja făcută; distanța între cele două forme de experiență a nebuniei va continua să crească.

---

[78] Ronsard, „Discurs despre mizeriile timpului acestuia", în *Poezii*, trad. de Barbu Solacolu, Editura Tineretului, București, 1959, p. 122.

[79] Brant, *loc. cit.*, cântul CXVII, mai ales versurile 21–22, 57 și urm., cu referință precisă la *Apocalipsă*, versetele 13 și 20.

[80] Joseph de Siguença, *Tercera parte de la Historia de la orden de S. Geronimo*, 1605, p. 837. Citat în Tolnay, *Hieronimus Bosch*, Anexă, p. 76.

Figurile viziunii cosmice și mișcările reflecției morale, elementul *tragic* și elementul *critic* se vor separa de-acum tot mai mult, săpând în unitatea profundă a nebuniei o prăpastie care nu se va mai acoperi niciodată. De o parte va fi o Corabie a nebunilor încărcată de chipuri înverșunate, care se pierde treptat în noaptea lumii, printre peisaje care vorbesc despre ciudata alchimie a științelor, despre surdele amenințări ale bestialității și despre sfârșitul timpurilor. De cealaltă parte va fi o Corabie a nebunilor care formează pentru înțelepți Odiseea exemplară și didactică a defectelor umane.

De o parte Bosch, Brueghel, Thierry Bouts, Dürer și întreaga tăcere a imaginilor. Nebunia își desfășoară puterile tocmai în spațiul purei viziuni. Fantasme și amenințări, pure aparențe de vis și destin secret al lumii — nebunia deține aici o forță primitivă de revelație: revelația că oniricul e real, că până și cea mai mică suprafață a iluziei se deschide spre o profunzime irecuzabilă și că sclipirea instantanee a imaginii lasă lumea pradă unor figuri neliniștitoare care se eternizează în nopțile ei; și revelația inversă, dar tot atât de dureroasă, că orice realitate a lumii se va resorbi cândva în Imaginea fantastică, în acel moment de mijloc al ființei și al neantului care e delirul distrugerii pure; lumea deja nu mai este, dar tăcerea și noaptea încă nu s-au închis asupra sa; ea șovăie într-o ultimă strălucire, la capătul dezordinii care precedă imediat ordinea monotonă a împlinirii. Adevărul lumii se va pierde tocmai în această imagine repede abolită. Toată trama aparenței și a secretului, a imaginii imediate și a enigmei păstrate se desfășoară, în pictura secolului al XV-lea, ca *tragică nebunie a lumii*.

De cealaltă parte, odată cu Brant, cu Erasmus, cu toată tradiția umanistă, nebunia este cuprinsă în universul discursului. Aici se rafinează, devine mai subtilă, dar este și dezarmată. Schimbă scara; apare în inima oamenilor, le reglează și le dereglează conduita; chiar când nebunia guvernează orașele, adevărul calm al lucrurilor, marea natură o ignorează. Dispare repede, când apare esențialul, care este viață și moarte, dreptate și adevăr. E posibil ca toți oamenii să-i fie supuși, dar domnia ei va fi totdeauna meschină și relativă; căci, în fața înțeleptului, se va dezvălui în mediocrul ei adevăr. Pentru el, ea va deveni obiect, și încă în modul cel mai rău cu putință, pentru că va deveni obiectul deriziunii sale. Tocmai prin aceasta, laurii care i se conferă o înlănțuie. Chiar de-ar fi mai înțeleaptă decât orice știință, va trebui să se încline în fața înțelepciunii pentru care e nebunie. Ea poate *avea* ultimul cuvânt, dar nu *este* niciodată ultimul cuvânt al adevărului și al lumii; discursul prin care se justifică nu aparține decât unei *conștiințe critice a omului*.

Această confruntare între conștiința critică și experiența tragică animă tot ceea ce a putut fi încercat de nebunie și formulat în legătură cu

ea la începutul Renașterii.[81] Totuși, ea se va șterge repede, iar acea mare structură, atât de clară încă, atât de bine decupată la începutul secolului al XVI-lea, va dispărea, sau aproape, peste mai puțin de o sută de ani. Dispariție nu e tocmai termenul care convine pentru a desemna, cât se poate de corect, ceea ce s-a întâmplat. Este vorba mai curând de un privilegiu din ce în ce mai marcat pe care Renașterea l-a acordat unuia dintre elementele sistemului: aceluia care făcea din nebunie o experiență în câmpul limbajului, o experiență în care omul era confruntat cu adevărul său moral, cu regulile proprii naturii sale și adevărului său. Pe scurt, conștiința critică a nebuniei a fost mereu mai bine pusă în evidență câtă vreme figurile sale tragice intrau în umbră. Acestea vor fi în curând în întregime evitate. Le-am căuta degeaba pentru mult timp de acum înainte; doar câteva pagini din Sade și opera lui Goya stau mărturie că această dispariție nu înseamnă prăbușire totală; în mod obscur, experiența tragică subzistă în nopțile gândirii și ale visurilor, iar în secolul al XVI-lea a fost vorba nu despre o distrugere radicală, ci doar de o ocultare. Experiența tragică și cosmică a nebuniei s-a pomenit mascată de privilegiile exclusive ale unei conștiințe critice. De aceea experiența clasică și, prin ea, experiența modernă a nebuniei, nu poate fi considerată ca o figură totală, care ar ajunge în sfârșit, prin aceasta, la adevărul său pozitiv; este o figură fragmentară care se dă în mod abuziv drept exhaustivă; este un ansamblu dezechilibrat prin tot ce îi lipsește, adică prin tot ce îl ascunde. Sub conștiința critică a nebuniei și sub formele sale filozofice sau științifice, morale sau medicale, n-a încetat să vegheze o surdă conștiință tragică.

Ea este cea pe care au trezit-o ultimele cuvinte ale lui Nietzsche, ultimele viziuni ale lui Van Gogh. Ea e, desigur, cea pe care, în punctul extrem al drumului său, Freud a început s-o presimtă: prin lupta mitologică a libidoului și a instinctului morții, el vrea să simbolizeze marile ei sfâșieri. În fine, această conștiință vine să se exprime în opera lui Artaud, în această operă care ar trebui să-i pună gândirii secolului al XX-lea, dacă aceasta i-ar acorda atenție, cea mai urgentă dintre întrebări și cea mai puțin susceptibilă de a-l lăsa pe cel care întreabă să scape de vertij, în această operă care n-a încetat să proclame că, de fapt, cultura noastră își pierduse nucleul tragic din ziua în care respinsese în afara ei marea nebunie solară a lumii, sfâșierile în care se împlinesc neîncetat „viața și moartea lui Satan-Focul".

---

[81] Vom arăta într-un alt studiu cum experiența demonicului și diminuarea ei între secolele al XVI-lea–al XVIII-lea nu trebuie interpretate ca o victorie a teoriilor umanitare și medicale asupra vechiului univers sălbatic al superstițiilor, ci ca reluarea, într-o experiență critică, a formelor care amenințaseră odinioară cu destrămarea lumii.

Aceste descoperiri extreme sunt singurele care ne permit, astăzi, să considerăm în sfârșit că experiența nebuniei care se întinde din secolul al XVI-lea până în prezent își datorează figura deosebită și originea sensului său acestei absențe, acestei nopți și elementelor pe care le conține. Frumoasa rectitudine care duce gândirea rațională până la analiza nebuniei ca maladie mentală trebuie reinterpretată într-o dimensiune verticală; rezultă atunci că sub fiecare dintre formele sale ea maschează într-o manieră mai completă și mai periculoasă această experiență tragică, pe care n-a ajuns totuși s-o reducă total. În punctul final al constrângerii, explozia era necesară, și vom asista la ea începând cu Nietzsche.

*

Dar cum s-au constituit, în secolul al XVI-lea, privilegiile reflecției critice? Cum s-a trezit experiența nebuniei confiscată de ele, în așa fel încât în pragul epocii clasice toate imaginile tragice evocate în epoca precedentă s-au risipit în umbră? Cum s-a încheiat această mișcare ce îl făcea pe Artaud să spună: „Față de o realitate care își avea legile sale, supraomenești poate, dar naturale, Renașterea secolului al XVI-lea a însemnat o ruptură; iar Umanismul Renașterii n-a fost o creștere, ci o diminuare a omului"[82]?

Să rezumăm în această evoluție ceea ce este indispensabil pentru a înțelege experiența nebuniei în clasicism.

1. Nebunia devine o formă care se raportează la rațiune sau mai degrabă nebunia și rațiunea intră într-o relație veșnic reversibilă care face ca orice nebunie să-și aibă rațiunea sa, care o judecă și o stăpânește, orice rațiune să-și aibă nebunia în care să-și găsească adevărul derizoriu. Fiecare este măsura celeilalte, iar în această mișcare de referință reciprocă ele se resping deopotrivă, dar se întemeiază una pe alta.

Vechea temă creștină că lumea este nebunie în ochii lui Dumnezeu e întinerită, în secolul al XVI-lea, în această dialectică strânsă a reciprocității. Omul crede că vede clar și că este măsura dreaptă a lucrurilor; cunoașterea lumii, așa cum crede că o are, îl confirmă în îngăduința sa: „Dacă ne îndreptăm privirea în jos, în plină zi, sau dacă ne uităm împrejur, pe ici, pe colo, ni se pare că avem privirea cea mai pătrunzătoare pe care ne-o putem închipui"; dar dacă ne întoarcem ochii spre soare, suntem obligați să mărturisim că înțelegerea noastră pentru lucrurile pământești nu e decât „pură întârziere și îngreunare când este vorba de a merge până la soare". Această convertire, aproape platoniciană, spre soarele ființei, nu descoperă, totuși, odată cu adevărul, fundamentul aparențelor; ea dezvăluie numai prăpastia propriei noastre nesăbuințe:

---

[82] *Vie et mort de Satan le Feu*, Paris, 1949, p. 17.

„Dacă începem să ne ridicăm privirile către Dumnezeu, ...ceea ce ne plăcea de minune sub denumirea de înțelepciune nu ne va mai părea decât nebunie, iar ceea ce era frumoasă pildă de virtute nu ni se va arăta decât ca slăbiciune."[83] A urca prin spirit până la Dumnezeu și a sonda prăpastia nesăbuită în care ne-am aruncat înseamnă unul și același lucru; în experiența lui Calvin nebunia este măsura proprie a omului în comparație cu rațiunea nemăsurată a lui Dumnezeu.

Spiritul omului, în finitudinea sa, nu e atât o scânteie din marea lumină, cât un fragment de umbră. Înțelegerii sale limitate nu-i este deschis adevărul parțial și tranzitoriu al aparenței; nebunia sa nu descoperă decât reversul lucrurilor, latura lor nocturnă, imediata contradicție a adevărului lor. Ridicându-se până la Dumnezeu, omul nu trebuie doar să se depășească, ci să se smulgă cu totul slăbiciunii sale esențiale, să domine dintr-un salt opoziția între lucrurile lumii și esența lor divină; căci ceea ce transpare din adevăr în aparență nu este reflexul, ci cruda contradicție a lucrurilor: „Toate lucrurile au două fețe, spune Sébastien Franck, pentru că Dumnezeu a hotărât să se opună lumii, să-i lase ei aparența și să ia pentru sine adevărul și esența lucrurilor... Acesta e motivul pentru care fiecare lucru este contrariul a ceea ce pare a fi în lume: un Silen răsturnat."[84] Așa de mare este prăpastia de nebunie în care s-au cufundat oamenii, încât aparența de adevăr dată constituie riguroasa ei contradicție. Dar mai e ceva: această contradicție între aparență și adevăr este deja prezentă chiar în interiorul aparenței; căci dacă aparența ar fi coerentă față de ea însăși, ar fi măcar o aluzie la adevăr și oarecum forma lui vidă. Această răsturnare trebuie descoperită în lucrurile însești — răsturnare care va fi de atunci încolo fără direcție unică, nici termen prestabilit; nu dinspre aparență spre adevăr, ci de la o aparență la cealaltă care o neagă, apoi iarăși spre ceea ce contestă și neagă din nou această negație, în așa fel încât mișcarea nu poate fi niciodată oprită, și înainte chiar de această mare convertire pe care o cereau Calvin sau Franck, Erasmus se știe oprit de miile de convertiri minore pe care aparența i le prescrie la propriul lui nivel; Silenul răsturnat nu este simbolul adevărului pe care Dumnezeu ni l-a retras; e mult mai mult și mult mai puțin: simbolul, la nivelul pământului, al lucrurilor însești, această implicare a contrariilor care ne ascunde, pentru totdeauna poate, drumul drept și unic spre adevăr. Fiecare lucru arată două fețe: „(...) așa că ceea ce la prima vedere apare ca fiind moartea, dacă privești mai adânc apare ca fiind viață, precum, dimpotrivă, ceea ce părea a fi viață, este moarte; frumosul pare urât, bogăția — sărăcie lucie, infamia — glorie, știința — neștiință... cu un cuvânt le vei găsi pe toate pe dos când vei

[83] Calvin, *Institution chrétienne*, cartea I, cap. I, ed. J.D. Benoît, pp. 51–52.
[84] Sébastien Franck, *Paradoxes*, ed. Ziegler, § 57 și 91.

deschide Silenul."[85] Nimic care să nu se fi cufundat în contradicția imediată, nimic care să nu incite omul să adere spontan la propria sa nebunie; raportată la adevărul esențelor și al lui Dumnezeu, întreaga ordine umană nu e decât nebunie.[86]

Și tot nebunie este, în această ordine, mișcarea prin care se încearcă detașarea de ea pentru a accede la Dumnezeu. În secolul al XVI-lea, mai mult decât în orice altă epocă, Epistola către Corinteni strălucește cu un prestigiu incomparabil: „Vorbesc ca un ieșit din minți, fiind mai mult decât oricine." Nebunie această renunțare la lume, nebunie acest abandon total în fața voinței obscure a lui Dumnezeu, nebunie această căutare al cărei capăt nu e cunoscut — sunt tot atâtea vechi teme îndrăgite de mistici. Tauler evoca acest drum abandonând nebuniile lumii, dar oferindu-se astfel unor nebunii mai sumbre și mai dezolante: „Micuța corabie e dusă în larg, și cum omul se află în această stare de delăsare, urcă în el toate angoasele și toate ispitele, și toate imaginile, și mizeria..."[87] Este aceeași experiență pe care o comentează Nicolaus Cusanus: „Când omul abandonează sensibilul, sufletul îi devine ca dement." Mergând spre Dumnezeu, omul e mai mult ca oricând expus nebuniei, și ce e pentru el portul adevărului, spre care în sfârșit îl împinge grația divină, dacă nu un abis de nerațiune? Înțelepciunea lui Dumnezeu, când îi putem percepe strălucirea, nu este o rațiune îndelung voalată, ci o profunzime fără măsură. Secretul își păstrează aici toate dimensiunile de secret, contradicția nu încetează să se contrazică tot timpul, sub semnul acestei contradicții majore care vrea ca însuși centrul înțelepciunii să fie vertijul oricărei nebunii. „Doamne, e o prăpastie prea adâncă sfatul tău."[88] Și ceea ce Erasmus știa, dar de departe, afirmând sec că Dumnezeu a ascuns chiar și înțelepților taina mântuirii, mântuind astfel lumea chiar prin nebunie[89], Nicolaus Cusanus spusese îndelung în mișcarea gândirii sale, pierzându-și slaba rațiune umană, care nu e decât nebunie, în marea nebunie abisală care este înțelepciunea lui Dumnezeu: „Nici o expresie verbală nu poate s-o exprime, nici un act de înțelegere s-o facă înțeleasă, nici o măsură s-o măsoare, nici o proporție s-o proporționeze, nici o comparație s-o compare, nici o figură s-o figureze, nici o formă s-o formeze... Inexprimabilă printr-o expresie verbală, putem

---

[85] Erasmus, *op.cit.*, § 29, p. 38.

[86] Platonismul Renașterii, mai ales începând din secolul al XVI-lea, este un platonism al ironiei și al criticii.

[87] Tauler, *Predigter*, XLI. Citat în Gandillac, *Valeur du temps dans la pédagogie spirituelle de Tauler*, p. 62.

[88] Calvin, „Sermon II sur l'Épître aux Éphésiens", în Calvin, *Textes choisis* de Gagnebin și K. Barth, p. 73.

[89] Erasmus, *op.cit.*, § 65, p. 129.

concepe la infinit asemenea fraze, căci nici o concepție nu poate concepe această Înțelepciune prin care, în care și pornind de la care pleacă toate lucrurile."[90]

Marele cerc s-a închis acum. În raport cu Înțelepciunea, rațiunea omului nu era decât nebunie; în raport cu mica înțelepciune a oamenilor, Rațiunea lui Dumnezeu este cuprinsă în mișcarea esențială a Nebuniei. Măsurat pe scară mare, totul e doar Nebunie; măsurat pe scară mică, Totul este el însuși nebunie. Cu alte cuvinte, nu există niciodată nebunie decât în raport cu o rațiune, dar tot adevărul acesteia este de a face o clipă să apară o nebunie pe care s-o recuze, pentru a se pierde la rândul ei într-o nebunie care s-o disipeze. Într-un sens, nebunia nu este nimic: nebunia oamenilor, nimic în fața rațiunii supreme, singura care stăpânește ființa; iar prăpastia nebuniei fundamentale, nimic, fiindcă ea nu e așa decât pentru fragila rațiune a oamenilor. Dar rațiunea nu e nimic pentru că aceea în numele căreia este denunțată nebunia umană se dovedește, când în sfârșit ajungem la ea, a nu fi decât un vertij în care rațiunea trebuie să tacă.

Astfel, sub influența majoră a gândirii creștine, este delimitat marele pericol care se dezvoltase în secolul al XV-lea. Nebunia nu este o putere surdă, care face lumea să explodeze, dezvăluind seducții fantastice; ea nu revelează, în amurgul timpurilor, violențele bestialității sau marea luptă a Științei cu Interdicția. Este cuprinsă în ciclul nedefinit care o leagă de rațiune; ele se afirmă și se neagă una pe cealaltă. Nebunia nu mai are o existență absolută în noaptea lumii: ea nu există decât printr-o relativitate față de rațiune, care o pierde pe fiecare prin cealaltă, salvându-le una prin cealaltă.

2. Nebunia devine chiar una dintre formele rațiunii. Ea se integrează în rațiune, constituind fie una dintre forțele sale secrete, fie unul dintre momentele manifestării sale, fie o formă paradoxală în care poate deveni conștientă de sine. În orice caz, nebunia nu are sens și valoare decât în câmpul rațiunii.

„Înfumurarea este boala noastră firească și din născare. Cea mai plăpândă și năpăstuită din toate făpturile, omul este, cu toate acestea, cea mai trufașă, se simte și se vede așezată aici, în mocirla și bălegarul lumii, prins și ținut în cea mai șubredă, mai putredă și robită parte din atotcuprinsul, pe cel mai de jos cat al așezării și mai depărtat de bolta cerească, cu vietățile cele mai amărâte din întreitele stări și se cocoață cu închipuirea deasupra cearcănului Lunii, întorcând cerul la picioarele sale. Cu deșertăciunea aceleiași închipuiri el se socoate deopotrivă cu

[90] Nicolas de Cues, „Le Profane", în *Œuvres choisies* de M. de Gandillac, p. 220.

Dumnezeu..."[91] Aceasta este cea mai rea nebunie a omului: să nu recunoască mizeria în care este izolat, slăbiciunea care îl împiedică să ajungă la adevăr și la bine; să nu știe care parte a nebuniei e a lui. A refuza această nerațiune care este însuși semnul condiției sale înseamnă a se priva de posibilitatea de a uza vreodată în mod rațional de rațiune. Căci dacă există rațiune, ea se află tocmai în acceptarea acestui cerc continuu al înțelepciunii și al nebuniei, în conștiința clară a reciprocității lor și a imposibilității de a le separa. Adevărata rațiune nu este lipsită de orice compromis cu nebunia, dimpotrivă, ea este datoare să urmeze drumurile pe care aceasta din urmă i le trasează: „Așadar, sprijiniți-mă puțin, fiice ale lui Jupiter, până când dovedesc că nimeni nu răzbește până la înțelepciune, cetățuia fericirii, decât avându-mă călăuză pe mine, Prostia."[92] Dar, deși nu conduce la nici o înțelepciune finală, deși citadela pe care o promite nu e decât miraj și nebunie reînnoită, această potecă este prin ea însăși poteca înțelepciunii, dacă o urmăm știind că e cea a nebuniei. Spectacolul van, zgomotele frivole, acel vacarm de sunete și de culori care face ca lumea să nu fie niciodată decât lumea nebuniei, trebuie acceptat, chiar primit în sine, dar cu conștiința limpede a fatuității sale, a acelei fatuități care e deopotrivă a spectatorului și a spectacolului. Trebuie să îndreptăm spre el nu urechea serioasă pe care o îndreptăm spre adevăr, ci acea atenție ușoară, amestec de ironie și de complezență, de facilitate și de știință secretă care nu se lasă păcălită — pe care o îndreptăm de obicei spre spectacolele de bâlci: nu cu atenția „pe care o arătați predicatorilor, ci cu aceea pe care o aveți față de saltimbancii, măscăricii și paiațele de la bâlci și cu care odinioară Midas al nostru l-a ascultat pe Pan"[93]. Aici, în acest imediat colorat și zgomotos, în această acceptare ușoară care e un imperceptibil refuz, se împlinește mai sigur decât în lungile căutări ale adevărului ascuns însăși esența înțelepciunii. Pe furiș, chiar prin primirea pe care i-o face, rațiunea investește nebunia, o înconjoară, devine conștientă de ea și o poate situa.

Unde s-o situezi, de altfel, dacă nu chiar în rațiune, ca una dintre formele și poate una dintre resursele ei? Fără îndoială, între formele rațiunii și formele nebuniei sunt asemănări mari. Și neliniștitoare: cum să distingi într-o acțiune foarte înțeleaptă că a fost comisă de un nebun și în cea mai smintită dintre nebunii că este a unui om de obicei înțelept

[91] Montaigne, *Eseuri*, trad. de Mariella Seulescu, Ed. Științifică, București, vol. II, 1971, pp. 21–22.

[92] Erasmus, *op.cit.*, § 30, p. 40.

[93] Erasmus, *op.cit.*, § 2, p. 6.

și măsurat: „Înțelepciunea și nebunia, spune Charron, sunt învecinate. Nu e decât o jumătate de pas între una și cealaltă. Asta se vede în acțiunile oamenilor smintiți."[94] Dar această asemănare, chiar dacă trebuie să-i încurce pe oamenii rezonabili, îi servește rațiunii înseși. Și antrenând în mișcarea ei cele mai mari violențe ale nebuniei, rațiunea ajunge, prin aceasta, la scopurile sale cele mai înalte. Vizitându-l pe Tasso în delir, Montaigne e cuprins mai degrabă de ciudă decât de milă; dar, în fond, mai mult decât orice, de admirație. Ciudă, desigur, văzând că rațiunea, chiar acolo unde își poate atinge culmile, este infinit de aproape de cea mai profundă nebunie: „Cine nu știe cât de nebănuit se alătură nebunia celor mai înălțate avântări ale unui suflet neatârnat și faptelor unei virtuți mai presus de tot neasemuite?" Dar aici e loc pentru o paradoxală admirație. Căci oare nu acesta e semnul că, din chiar această nebunie, rațiunea își extrage resursele cele mai ciudate? Dacă Tasso, „poetul cel mai iscusit, dibaci și dedat acelei poezii antice și curate cum altul nu avut-a Italia de mult", se află acum „în acel hal de plâns, trăind dincolo de viață", nu se datorează oare acest lucru „agerimii ucigătoare a minții lui? Acelei lumini care l-a orbit? Acelei ascuțite și încordate pătrunderi a minții sale care l-a scos din minți? Acelei iscoditoare și trudite cătări a științelor care l-a mânat la îndobitocire? Cea arară învrednicire a prinsorilor sufletului care l-a dus a nu mai avea nici o prinsoare, nici suflet?"[95] Dacă nebunia sancționează efortul rațiunii e pentru că ea făcea deja parte din acest efort: vivacitatea imaginilor, violența pasiunii, acea mare retragere a spiritului în el însuși, care înseamnă nebunie, sunt instrumentele cele mai periculoase, căci sunt cele mai ascuțite, ale rațiunii. Nu există rațiune viguroasă care să nu trebuiască să se expună nebuniei pentru a-și împlini opera: „Nu există spirit mare fără un amestec de nebunie… În acest sens, înțelepții și poeții cei mai curajoși și-au îngăduit să bată câmpii și să-și iasă din fire uneori."[96] Nebunia este un moment dur, dar esențial, în munca rațiunii; prin ea, și chiar în aparentele sale victorii, rațiunea se manifestă și triumfă. Nebunia nu este decât forța sa vie și secretă.[97]

Puțin câte puțin, nebunia se trezește dezarmată și aceleași vremuri sunt deplasate; învestită de rațiune, este parcă primită și fixată în ea. Iată deci rolul ambiguu al acestei gândiri sceptice, să spunem mai degrabă al acestei rațiuni având conștiința vie a formelor care o limitează și a forțelor care o contrazic: ea descoperă nebunia ca pe una dintre

---

[94] Charron, *De la sagesse*, cartea I, cap. XV, ed. Amaury Duval, 1827, vol. I, p. 130

[95] Montaigne, *op.cit.*, pp. 61–62.

[96] Charron, *op.cit.*, p. 130

[97] Cf., în același spirit, Saint-Évremond, *Sir Politik would be*, actul V, sc. II.

propriile figuri — ceea ce este o manieră de a decide asupra a tot ce poate fi putere exterioară, ireductibilă ostilitate, semn al transcendenței; dar în același timp, ea plasează nebunia în inima propriei sale lucrări, desemnând-o ca un moment esențial al propriei naturi. Iar dincolo de Montaigne și de Charron, dar în această mișcare de inserție a nebuniei în însăși natura rațiunii, vedem desenându-se curba reflecției lui Pascal: „Oamenii sunt atât de obligatoriu nebuni, încât a nu fi nebun înseamnă a fi nebun de un alt fel de nebunie."[98] Reflecție în care este regăsită și reluată toată lucrarea începută odată cu Erasmus: descoperirea unei nebunii imanente rațiunii; apoi, pornind de aici, dedublarea: pe de o parte, o „nebunie nebună" care refuză această nebunie proprie rațiunii și care, respingând-o, o dublează, iar această dublare cade în cea mai simplă, cea mai închisă, cea mai imediată dintre nebunii; pe de altă parte, o „nebunie înțeleaptă" care primește nebunia rațiunii, o ascultă, îi recunoaște drept de cetate și se lasă pătrunsă de forțele ei vii; dar astfel se apără mai bine de nebunie decât prin obstinația unui refuz veșnic înfrânt dinainte.

Acum, adevărul nebuniei nu mai înseamnă decât unul și același lucru cu victoria rațiunii și stăpânirea ei definitivă: căci adevărul nebuniei înseamnă să fie interioară rațiunii, să fie o figură, o forță și un fel de nevoie momentană a acesteia, pentru a fi mai sigură de ea însăși.

*

Poate că acesta este secretul multiplei sale prezențe în literatura de la sfârșitul secolului al XVI-lea și de la începutul secolului al XVII-lea, o artă care, în efortul său de a stăpâni rațiunea aflată în propria sa căutare, recunoaște prezența nebuniei, a nebuniei *sale*, o înconjoară, o investește, pentru a triumfa în final asupra ei. Jocuri de epocă barocă.

Dar aici, ca și în gândire, se împlinește o întreagă muncă, prin care se va ajunge, de asmenea, la confirmarea experienței tragice a nebuniei într-o conștiință critică. Dar să lăsăm deoparte deocamdată acest fenomen și să arătăm, în indiferența lor, aceste figuri pe care le putem găsi deopotrivă în *Don Quijote* și în romanele lui Scudéry, în *Regele Lear* și în teatrul lui Rotrou sau al lui Tristan l'Hermite.

Să începem cu cea mai importantă și cea mai durabilă — pentru că secolul al XVIII-lea îi va recunoaște încă formele, foarte puțin șterse[99]:

---

[98] Pascal, *Cugetări*, trad. de Ioan Alexandru Badea, Editura Univers, București, 1978, p. 98.

[99] Ideea este foarte frecventă în secolul al XVIII-lea, mai ales după Rousseau, pe care lectura romanelor sau spectacolele de teatru îl fac să înnebunească. Cf., *infra*, partea a doua, cap. IV.

nebunia prin identificare romanescă. Trăsăturile sale au fost fixate o dată pentru totdeauna de Cervantes. Dar tema este reluată cu insistență: adaptări directe (*Don Quichotte* de Guérin de Bouscal se joacă în 1639; doi ani mai târziu i se joacă *Le Gouvernement de Sancho Pança*), reinterpretări ale unui episod anume (*Les Folies de Cardenio*, de Pichou, sunt o variațiune pe tema „Cavalerului Zdrențăros" din Sierra Morena) sau, într-o manieră mai puțin directă, satiră a romanelor fantastice (ca în *La Fausse Clélie* de Subligny, iar în interiorul speciei narative, în episodul din *Julie d'Arviane*). Himerele trec de la autor la cititor, dar ceea ce era fantezie la primul, la celălalt devine fantasmă; șiretlicul scriitorului este primit cu toată naivitatea ca figură a realului. În aparență, aici nu e decât o critică ușoară a romanelor de invenție; dar, dincolo de ea, o întreagă neliniște în legătură cu raporturile dintre real aşi imaginar în opera de artă, și poate că și în legătură cu comunicarea neclară între invenția fantastică și fascinațiile delirului. „Inventarea artelor o datorăm imaginațiilor dereglate; *Capriciul* Pictorilor, Poeților și Muzicienilor nu este decât un nume îndulcit cu politețe pentru a exprima *Nebunia* lor."[100] Nebunie în care sunt puse în discuție valorile unei alte vârste, ale unei alte arte, ale unei alte morale, dar în care se reflectă de asemenea, răvășite și tulburate, compromise ciudat unele de altele într-o himeră comună, toate formele, chiar și cele mai distante, ale imaginației umane.

Foarte aproape de cea dintâi este *nebunia trufiei goale*. Dar nebunul nu se identifică cu un model literar, ci cu el însuși, printr-o adeziune imaginară care îi permite să-și atribuie toate calitățile, toate virtuțile sau puterile cu care nu e prevăzut. El moștenește vechea *Philautia* a lui Erasmus. Sărac, e bogat; urât, se admiră; cu lanțurile de picioare, se crede Dumnezeu. De pildă, licențiatul din Osuna care se credea Neptun.[101] Sau destinul ridicol al celor șapte personaje din *Les Visionnaires*[102], al lui Chateaufort în *Le Pedant joué*, al domnului de Richesource în *Sir Politik*. Nemăsurată nebunie, care are tot atâtea chipuri câte caractere, ambiții și necesare iluzii există în lume. Chiar în punctele ei extreme, e cea mai puțin radicală dintre nebunii; ea e, în inima oricărui om, raportul imaginar pe care îl întreține cu sine. În ea sunt zămislite cele mai banale dintre defectele sale. A o denunța este primul și ultimul element al oricărei critici morale.

---

[100] Saint-Évremond, *Sir Politik would be*, actul V, scena II.

[101] Cervantes, Don Quijote, partea a II-a, cap. 1.

[102] În *Les Visionnaires*, vedem un Căpitan poltron care se consideră Ahile, un Poet bombastic, un Amator de versuri ignorant, un Bogat imaginar, o fată care se crede iubită de toți, o pedantă care crede că poate judeca totul în termeni de comedie, în fine o alta care se crede eroină de roman.

Tot lumii morale îi aparține și *nebunia dreptei pedepse*. Ea pedepsește, prin dezordinile spiritului, dezordinile inimii. Dar are și alte puteri: pedeapsa pe care o aplică se multiplică pe ea însăși, în măsura în care, pedepsind, ea dezvăluie adevărul. Dreptatea acestei nebunii constă în aceea că e veridică. Veridică pentru că vinovatul încearcă, în vârtejul fantasmelor sale, ceea ce va fi pentru eternitate durerea pedepsei sale: Éraste, în *Mélite*, se vede deja urmărit de Eumenide și condamnat de Minos. Veridică, de asemenea, deoarece crima ascunsă în ochii tuturor apare în noaptea acestei stranii pedepse; nebunia, în aceste cuvinte smintite care nu mai pot fi stăpânite, își oferă propriul sens, își spune, în himerele sale, tainicul ei adevăr; țipetele vorbesc pentru conștiința ei. Astfel, delirul Lady-ei Macbeth dezvăluie „celor care n-ar trebui să știe" cuvintele care mult timp au fost murmurate „doar pernei surde"[103].

În sfârșit, ultimul tip de nebunie: acela al *pasiunii disperate*. Dragostea decepționată în excesul ei, mai ales dragostea înșelată de fatalitatea morții, nu are altă ieșire decât demența. Atâta timp cât avea un obiect, dragostea nebună era mai mult dragoste decât nebunie; lăsată singură cu sine, dragostea merge mai departe în vidul delirului. Pedeapsa unei pasiuni prea abandonate violenței sale? Desigur; dar această pedeapsă este și o îmblânzire; ea răspândește asupra ireparabilei absențe mila prezențelor imaginare; regăsește, în paradoxul bucuriei inocente sau în eroismul stăruințelor nesăbuite, forma care se șterge. Deși duce la moarte, este o moarte în care cei ce se iubesc nu vor mai fi niciodată despărțiți. Este ultimul cântec al Ofeliei; e delirul lui Ariste în *La Folie du sage*. Dar e mai ales amara și dulcea demență a *Regelui Lear*.

În opera lui Shakespeare, nebuniile care se înrudesc cu moartea și cu crima; în cea a lui Cervantes, formele care țin de trufie și de toate capriciile imaginarului. Dar acestea sunt modele înalte, pe care imitatorii lor le deviază și le dezarmează. Și sunt, fără îndoială, și unul și celălalt, mai degrabă martori ai unei experiențe tragice a Nebuniei, apărută în secolul al XV-lea, decât ai unei experiențe critice și morale a Nerațiunii care se dezvoltă totuși chiar în epoca lor. Dincolo de timp, ei refac legătura cu un sens care e în curs de dispariție și a cărui continuitate nu va mai exista decât în noapte. Dar numai comparându-le opera și ceea ce ea susține cu semnificațiile care apar la contemporanii sau imitatorii lor vom putea descifra ceea ce e pe cale să se petreacă, în acest început de secol al XVII-lea, în experiența literară a nebuniei.

La Cervantes sau Shakespeare, nebunia ocupă totdeauna un loc extrem, în sensul că e fără scăpare. Nimic nu o duce vreodată nici la adevăr, nici

---

[103] *Macbeth*, actul V, scena I, în Shakespeare, *Henric al V-lea, Hamlet, Othello, Macbeth, Poveste de iarnă*, trad. de Ion Vinea, Editura Univers, București, 1971, p. 579.

la rațiune. Ea nu se îndreaptă decât spre destrămare și, de aici, spre moarte. Nebunia, în vorbele ei goale, nu e vanitate; vidul care o umple este „o boală ce depășește știința mea", cum spune doctorul în legătură cu Lady Macbeth; e deja plenitudinea morții: o nebunie care nu are nevoie de doctor, ci doar de mila divină.[104] Bucuria blândă, regăsită în sfârșit de Ofelia, nu se reconciliază cu nici o fericire; cântecul ei smintit e tot atât de aproape de esențial ca și „țipătul de femeie" care anunță de-a lungul coridoarelor castelului lui Macbeth că „Regina a murit"[105]. Fără îndoială, moartea lui Don Quijote are loc într-un peisaj liniștit, care în ultima clipă a reluat legăturile cu rațiunea și cu adevărul. Dintr-o dată nebunia Cavalerului a devenit conștientă de sine și în propriii ochi se descompune în prostie. Dar această bruscă înțelepciune a nebuniei sale e oare altceva decât „o nouă scrânteală care l-a lovit"? Echivoc reversibil la infinit, care nu poate fi tranșat în ultimă instanță decât prin moarte. Nebunia disipată nu poate fi decât unul și același lucru cu iminența sfârșitului; „iar unul din semnele după care înțeleseră că nu mai avea mult de trăit fu faptul că se schimbase atât de lesne dintr-un smintit într-un om în toate mințile". Dar nici moartea nu aduce liniștea; nebunia va triumfa încă o dată — adevăr etern în chip derizoriu, dincolo de sfârșitul unei vieți care totuși se eliberase de nebunie chiar prin acest sfârșit. Cu ironie, viața lui smintită îl urmărește și nu îl imortalizează decât prin demență; nebunia este totodată viața neperisabilă a morții: „Zace-aici hidalgul care/ De viteaz ce-a fost, a-nvins/ Moartea însăși, ce, se pare,/ Că viața de i-a stins/ Să-l ucidă nu e-n stare."[106]

Dar foarte curând nebunia părăsește aceste regiuni ultime în care Cervantes și Shakespeare o situaseră; iar în literatura de la începutul secolului al XVII-lea ocupă, de preferință, un loc median; ea formează astfel mai degrabă intriga decât deznodământul, mai degrabă peripeția decât iminența ultimă. Deplasată în economia structurilor romanești și dramatice, ea autorizează manifestarea adevărului și întoarcerea liniștită a rațiunii.

Aceasta pentru că nu mai este considerată în realitatea sa tragică, în sfâșierea absolută care o deschide spre lumea cealaltă; ci numai în ironia iluziilor sale. Ea nu e pedeapsă reală, ci imagine a pedepsei, deci prefăcătorie; nu poate fi pusă în legătură decât cu aparența unei crime sau cu iluzia unei morți. Dacă Ariste, în *La Folie du sage*, înnebunește la vestea că fiica sa a murit, este pentru că aceasta nu e realmente moartă; când Éraste, în *Mélite*, se vede urmărit de Eumenide și târât în fața

[104] *Ibid.*, actul V, scena I, p. 578.
[105] *Ibid.*, actul V, scena V, p. 586.
[106] Cervantes, *Iscusitul hidalgo don Quijote de la Mancha*, traducere de Ion Frunzetti și Edgar Papu, Ed. Minerva, București, 1987, vol. IV, p. 347.

lui Minos, e pentru o dublă crimă pe care ar fi putut-o comite, pe care ar fi vrut s-o comită, dar care în realitate n-a antrenat nici o moarte reală. Nebunia e privată de seriozitatea ei dramatică: ea nu e pedeapsă sau disperare decât în dimensiunea erorii. Funcția sa dramatică nu subzistă decât în măsura în care avem de-a face cu o falsă dramă: formă himerică în care nu e vorba decât de greșeli presupune, de crime iluzorii, de dispariții destinate regăsirilor.

Și totuși această absență a seriozității nu o împiedică să fie esențială — într-o măsură mai mare decât era, căci dacă ea creează o culme a iluziei, iluzia se destramă chiar pornind de la ea. În nebunia în care îl izolează greșeala, personajul începe involuntar să descurce ițele. Acuzându-se, el spune, fără să vrea, adevărul. În *Mélite*, de exemplu, toate șiretlicurile acumulate de erou pentru a-i înșela pe ceilalți s-au întors împotriva lui, iar el a fost prima victimă crezând că e vinovat de moartea rivalului său și a amantei sale. Dar în delirul lui, își reproșează faptul de a fi inventat o întreagă corespondență amoroasă; adevărul iese la lumină în și prin nebunie care, provocată de iluzia unui deznodământ, e singura care lămurește, de fapt, reala încurcătură căreia îi este atât cauză, cât și efect. Altfel spus, ea e falsa sancțiune a unei false încheieri, dar prin virtutea ei proprie face să iasă la iveală adevărata problemă care atunci poate fi într-adevăr dusă până la capăt. Ea maschează sub greșeală lucrarea secretă a adevărului. De această funcție, ambiguă și centrală, a nebuniei își bate joc autorul lucrării *L'Ospital des fous* când reprezintă un cuplul de îndrăgostiți care, pentru a scăpa de urmăritori, se prefac nebuni și se ascund printre smintiți; într-o criză de demență simulată, fata, travestită în băiat, dă impresia că se crede fată — ceea ce și este în realitate — spunând astfel, prin neutralizarea reciprocă a celor două prefăcătorii, adevărul care, în final, va triumfa.

Nebunia este forma cea mai pură, cea mai totală de *quiproquo*: ea ia falsul drept adevăr, moartea drept viață, bărbatul drept femeie, îndrăgostita drept Erinie și victima drept Minos. Dar este de asemenea forma cea mai riguros necesară de *quiproquo* în economia dramatică: nu are nevoie de nici un element exterior pentru a ajunge la deznodământul veritabil. Îi e de ajuns să-și împingă iluzia până la adevăr. Astfel, ea este, în chiar mijlocul structurii, în centrul ei mecanic, concluzie simulată, plină de un tainic reînceput, și în același timp inițiere în ceea ce va apărea drept reconciliere cu rațiunea și adevărul. Ea marchează punctul spre care converge, în aparență, destinul tragic al personajelor și pornind de la care se refac în mod real liniile ce conduc spre fericirea regăsită. În ea se stabilește echilibrul, dar ea maschează acest echilibru sub norul iluziei, sub dezordinea simulată; rigoarea arhitecturii se ascund sub amenajarea abilă a acestor violențe dereglate. Această bruscă vivacitate, acest

hazard al gesturilor și al cuvintelor, acest *vânt de nebunie* care, dintr-o dată, le busculează, sparge liniile, distruge atitudinile și boțește draperiile — în timp ce firele sunt ținute mai strâns — este chiar tipul de *trompe-l'œil* baroc. Nebunia este marele *trompe-l'œil* în structurile tragicomice ale literaturii preclasice.[107]

Iar Scudéry știa bine acest lucru; vrând să facă, în a sa *Comédie des comédiens,* teatrul teatrului, și-a situat dintr-odată piesa în jocul iluziilor nebuniei. O parte din interpreți trebuie să joace rolul spectatorilor, iar cealaltă rolul actorilor. Trebuie deci, pe de o parte, să se prefacă a lua decorul drept realitate, jocul drept viață, în timp ce realmente ei joacă într-un decor real; pe de altă parte, să simuleze jocul și mimica actorului în timp ce este, în realitate, un actor care joacă. Dublu joc în care fiecare element este el însuși dedublat, formând astfel schimbul reînnoit dintre real și iluzie care este chiar sensul dramatic al nebuniei. „Nu știu, spune Mondory, în prologul piesei lui Scudéry, ce fel de extravaganță este astăzi aceea a prietenilor mei, dar ea e atât de mare încât sunt obligat să cred că o vrajă le ia mințile, și cel mai rău lucru e că ei încearcă să ne facă și pe noi să ne pierdem capul, ca și pe voi. Vor să mă convingă că nu sunt într-un teatru, că aici este orașul Lyon, acolo e o ospătărie și dincoace un *Jeu de Paume*, în care niște Actori care nu suntem noi și totuși suntem interpretează o Pastorală."[108] În această extravaganță, teatrul își dezvoltă adevărul, care e acela de a fi iluzie. Ceea ce, în sens strict, înseamnă nebunie.

*

Așa apare experiența clasică a nebuniei. Marea amenințare ce plutea la orizontul secolului al XV-lea se atenuează, puterile neliniștitoare care animau pictura lui Bosch și-au pierdut violența. Subzistă unele forme, acum transparente și docile, formând cortegiul, inevitabilul cortegiu al rațiunii. Nebunia a încetat să mai fie, la limitele lumii, ale omului și ale morții, o figură a escatologiei; noaptea asupra căreia își fixase privirile și din care se nășteau formele imposibilului s-a risipit. Peste lumea pe care o brăzda în lung și în lat sclavia liberă a Corăbiei sale cade

[107] Ar trebui făcut un studiu structural al raporturilor dintre vis și nebunie în teatrul secolului al XVII-lea. Înrudirea lor era de multă vreme o temă filozofică și medicală (cf. partea a II-a, cap. III); visul totuși pare ceva mai tardiv, ca element esențial al structurii dramatice. Sensul lui e în orice caz altul, deoarece realitatea care îl animă nu e a reconcilierii, ci a împlinirii tragice. Perspectiva adevărată a dramei e conturată prin *trompe-l'œil*, și nu induce în *eroare* ca nebunia care, în ironia aparentei sale dezordini, indică o falsă concluzie.

[108] G. de Scudéry, *La Comédie des comédiens*, Paris, 1635.

uitarea: ea nu va mai merge dinspre un dincoace de lume spre un dincolo de ea, în strania ei trecere; nu va mai fi niciodată acea limită incertă și absolută. Iat-o ancorată solid în mijlocul lucrurilor și al oamenilor. Reținută și menținută. Nu mai e barcă, ci spital.

La mai mult de un secol după destinul „bărcilor nebuniei", vedem apărând tema literară a „Spitalului Nebunilor". Acolo fiecare cap vid, fixat și ordonat după adevărata rațiune a oamenilor, exprimă, prin exemplu, contradicția și ironia, limbajul dedublat al Înțelepciunii: „...Spitalul Nebunilor incurabili în care sunt deduse punct cu punct toate nebuniile și maladiile spiritului, atât ale bărbaților, cât și al femeilor, lucrare pe cât de utilă pe atât de odihnitoare și necesară deprinderii adevăratei înțelepciuni."[109] Fiecare formă de nebunie își găsește aici locul rezervat, însemnele și zeul protector: nebunia frenetică și flecară, simbolizată de un nerod cocoțat pe un scaun, se agită sub privirea Minervei; întunecații melancolici care cutreieră satele, lupi solidari și avizi, îl au drept zeu pe Jupiter, stăpân al metamorfozelor animale; iată-i apoi pe „nebunii beți", „nebunii goliți de memorie și de înțelegere", „nebunii ațipiți și pe jumătate morți", „nebunii vânturați și goliți de creier"... Toată această lume a dezordinii, într-o ordine perfectă, rostește, la rândul ei, *Elogiul* Rațiunii. În acest „Spital", *internarea* este deja continuarea *îmbarcării.*

Stăpânită, nebunia își menține toate aparențele domniei. Ea face acum parte dintre măsurile rațiunii și din lucrarea adevărului. Mizează, la suprafața lucrurilor și la lumina zilei, pe toate jocurile aparenței, pe echivocul realului și al iluziei, pe toată această țesătură infinită, mereu reluată, mereu ruptă, care unește și totodată desparte adevărul și aparența. Ascunde și arată, spune adevărul și minciuna, este umbră și lumină. Scânteiază; figură centrală și indulgentă, figură deja precară a acestei vârste baroce.

Să nu ne mirăm dacă o regăsim atât de des în ficțiunile romanești și teatrale. Să nu ne mirăm văzând-o cum hoinărește pe străzi. François Colletet a întâlnit-o de mii de ori:

J'aperçois, dans cette avenue
Un innocent suivi d'enfants.
...Admire aussi ce pauvre hère;
Ce pauvre fou, que veut-il faire

---

[109] Gazoni, *L'Ospedale de' passi incurabili*, Ferrara, 1586. Tradus și adaptat de F. de Clavier (Paris, 1620). Cf. Beys, *L'Ospital des Fous* (1635), reluat și modificat în 1653 sub titlul *Les Illustres fous*.

D'un si grand nombre de haillons?...
J'ai vu de ces folles bourrues
Chanter injures dans les rues...[110]

[Văd venind pe acest drum/ Un nevinovat urmat de copii./ ...Și îl admir pe acest biet nevoiaș;/ Acest biet nebun, ce vrea să facă/ Cu așa multe zdrențe?/ Am văzut smintite ursuze/ Cântând injurii pe străzi...]

Nebunia conturează o siluetă foarte familiară în peisajul social. Apare un nou și foarte viu interes pentru vechile confrerii ale proștilor, pentru serbările, reuniunile și discursurile lor. Apar dispute pentru sau contra lui Nicolas Joubert, mai cunoscut sub numele „d'Angoulevent", care se declară Prințul Proștilor, titlu care îi este contestat de Valenti le Comte și Jacques Resneau: pamflete, procese, pledoarii; avocatul lui declară și certifică „un cap scobit, un bostan vânturat, lipsit de bun-simț, un băț de trestie, un creier tulburat, fără vreun resort sau vreo rotiță întreagă în cap"[111]. Bluet d'Arbères, care își ia numele de „Comte de Permission", este un protejat al familiilor Créqui, Lesdiguières, Bouillon, Nemours; în 1602 el își publică — sau i se publică — operele, în care își avertizează cititorul că „nu știe nici să citească, nici să scrie și n-a învățat asta niciodată", dar e animat de „inspirația lui Dumnezeu și a Îngerilor"[112]. Pierre Dupuis, despre care vorbește Régnier în a șasea satiră a sa[113], este, după cum spune Brascambille, „un arhinebun cu robă lungă"[114]; el însuși, în *Remontrance sur le réveil de Maître Guillaume*, declară că „spiritul lui s-a înălțat până în anticamera celui de-al treilea grad al lunii". Și multe alte personaje prezente în cea de-a paisprezecea satiră a lui Régnier.

Această lume de la începutul secolului al XVII-lea este în mod straniu o gazdă bună pentru nebunie. Ea se află acolo, în inima lucrurilor și a oamenilor, semn ironic care tulbură reperele realului și himericului, abia păstrând amintirea marilor amenințări tragice — viață mai cu-

---

[110] François Colletet, *Le Tracas de Paris*, 1665.

[111] Cf. Peleus, *La Deffence du Prince des Sots* (f.a., f.e.); *Plaidoyer sur la Principauté des Sots*, 1608. De asemenea: *Surprise et fustigation d'Angoulevent par l'archiprêtre des poispillés*, 1603. *Guirlande et réponse d'Angoulevent*.

[112] *Intitulation et Recueil de toutes les œuvres que* (sic) *Bernard de Bluet d'Arbères, comte de permission*, 2 vol., 1601–1602.

[113] Régnier, *Satire VI*, versul 72.

[114] Brascambille (*Paradoxes*, 1622, p. 45). Cf. o altă indicație în Desmarin, *Défense du poème épique*, p. 73.

rând tulbure decât neliniștită, agitație derizorie în societate, mobilitate a rațiunii.

Dar noi cerințe sunt pe cale de a se naște:

J'ai pris cent et cent fois la lanterne en la main
Cherchant en plein midi...[115]

[Am luat de sute și sute de ori felinarul în mână/ Căutând în plină zi...]

[115] Régnier, *Satire XIV*, versurile 7–10.

Capitolul II

MAREA ÎNCHIDERE

Compelle intrare

Nebunia căreia Renașterea tocmai i-a eliberat glasurile, dar i-a stăpânit violența, va fi transformată de epoca clasică printr-o ciudată lovitură de forță.

Pe drumul îndoielii, Descartes întâlnește nebunia alături de vis și de toate formele de eroare. Această posibilitate de a fi nebun nu riscă oare să-l deposedeze de propriul corp, așa cum lumea de afară se poate ascunde în eroare, sau conștiința poate adormi în vis? „Și în ce fel s-ar putea oare tăgădui că mâinile acestea și întreg corpul de față sunt ale mele? Doar dacă, poate, nu m-aș asemui cu nu știu care nebuni, ale căror creiere sunt atât de tulburate de aburul apăsător al fierei celei negre, încât ei afirmă necontenit fie că sunt regi, când de fapt sunt cât se poate de săraci, fie că sunt înveșmântați în purpură când de fapt sunt goi, fie că au capul de argilă, că toată ființa lor e un dovleac, ori că sunt alcătuiți din sticlă."[1]

Dar Descartes nu evită pericolul nebuniei așa cum ocolește eventualitatea visului sau a greșelii. Oricât de înșelătoare ar fi, simțurile, de fapt, nu pot să altereze decât „lucrurile foarte puțin sensibile și foarte îndepărtate"; forța iluziilor lor lasă totdeauna un rest de adevăr, „că mă aflu aici, că stau lângă foc, îmbrăcat cu o haină de iarnă"[2]. Cât despre vis, el poate, ca și imaginația pentru pictori, să plăsmuiască „din cele mai neobișnuite forme, sirene și satiri"; dar nu poate nici să creeze, nici să compună de la sine aceste lucruri „neînsemnate și mai depărtate", a căror aranjare face posibile imaginile fantastice: „De soiul acesta par a fi natura corporală îndeobște, precum și întinderea ei." Ele sunt atât de puțin prefăcute, încât le asigură viselor verosimilitatea — inevitabile mărci ale unui adevăr pe care visul nu ajunge să-l compromită. Nici somnul populat de imagini, nici conștiința clară că simțurile se înșală nu pot duce îndoiala până la punctul extrem al universalității sale; să admitem că ochii ne decepționează, „să ne închipuim prin urmare că dormim", adevărul nu va aluneca în întregime în noapte.

---

[1] Descartes, *Reguli de îndrumare a minții. Meditații despre filozofia primă*, trad. de Constantin Noica, Humanitas, București, 1992, p. 248.

[2] *Ibidem.*

Pentru nebunie e altfel; pericolele sale nu compromit demersul, nici esențialul adevărului său, dar nu deoarece *cutare lucru*, chiar și în gândirea unui nebun, nu poate fi fals; ci pentru că *eu*, care gândesc, nu pot fi nebun. Când cred că am corp, sunt oare sigur că dețin un adevăr mai ferm decât cel care își imaginează că are corpul de sticlă? Fără îndoială, întrucât „sunt smintiți, iar eu însumi n-aș părea mai puțin nebun dacă aș lua vreo pildă de la ei". Nu permanența unui adevăr este cea care garantează gândirea împotriva nebuniei, așa cum îi permitea să se desprindă dintr-o eroare sau să iasă dintr-un vis; ci imposibilitatea de a fi nebun, esențială nu pentru obiectul gândirii, ci pentru subiectul care gândește. Putem presupune că visăm, identificându-ne cu subiectul care visează pentru a găsi „vreun motiv de îndoială": adevărul încă apare ca o condiție de posibilitate a visului. Nu poți presupune, în schimb, chiar prin gândire, că ești nebun, căci nebunia e tocmai condiția de imposibilitate a gândirii: „N-aș părea mai puțin nebun."[3]

În economia îndoielii, există un dezechilibru fundamental între nebunie pe de o parte, vis și greșeală pe de altă parte. Situația lor e diferită în raport cu adevărul și cu cel care îl caută; visuri sau iluzii sunt depășite în chiar structura adevărului; dar nebunia este exclusă de subiectul care se îndoiește. Așa cum în curând va fi exclus ca el să nu gândească și să existe. A fost luată o anume hotărâre, după *Eseuri*. Când Montaigne îl întâlnea pe Tasso, n-avea certitudinea că o gândire nu putea fi frecventată de nerațiune. Și poporul? „Bietul popor, momit de acele nebunii"? Omul care gândește este oare la adăpost de aceste extravaganțe? „Eram în egală măsură de plâns eu însumi." Și ce rațiune l-ar putea face judecătorul nebuniei? „Judecata m-a învățat că înlăturarea hotărâtă a unui lucru crezut înșelător și cu neputință a fi înseamnă a-ți dărui întâietatea să fi ajuns cu mintea ta a cunoaște marginile și hotarele vrerii lui Dumnezeu și ale puterii maicii noastre Firea, și nu este mai vădită nebunie pe lume, decât să le aduci a fi măsurate după cuprinderea și putința noastră."[4] Dintre toate celelalte forme ale iluziei, nebunia trasează un drum al îndoielii foarte frecvent încă din secolul al XVI-lea. Nu totdeauna ești sigur că nu visezi, niciodată nu ești sigur că nu ești nebun: „De ce nu ne vine aminte multa întâmpinare ce aflăm noi în sinea judecății noastre?"[5]

Or, Descartes a dobândit acum această certitudine și nu renunță la ea: nebunia nu-l mai poate atinge. Ar fi o extravaganță presupunerea că ești extravagant; ca experiență de gândire, nebunia se implică pe ea însăși și, prin urmare, se exclude din proiect. Astfel, pericolul nebuniei

---

[3] Descartes, *op.cit.*, p. 248.

[4] Montaigne, *Eseuri*, trad. rom. cit., vol. I, 1966, p. 171.

[5] *Ibid.*, p. 174.

a dispărut din chiar exercițiul Rațiunii. Aceasta este limitată la o deplină posesiune de sine în care nu poate întâlni alte piedici decât eroarea, alte pericole decât iluzia. Îndoiala lui Descartes desface farmecele sensului, traversează peisajele visului, ghidată întotdeauna de lumina lucrurilor adevărate; dar ea alungă nebunia în numele celui care se îndoiește și pentru care nu există nerațiune mai mare decât a nu gândi și a nu fi.

Problematica nebuniei — aceea a lui Montaigne — este modificată chiar prin acest lucru. Într-o manieră aproape imperceptibilă, desigur, dar decisivă. Iat-o plasată într-o regiune de excludere de care nu va scăpa decât parțial în *Fenomenologia spiritului*. Non-Rațiunea secolului al XVI-lea forma un fel de pericol deschis ale cărui amenințări puteau oricând, de drept cel puțin, să compromită raporturile subiectivității cu adevărul. Calea îndoielii carteziene pare a mărturisi că în secolul al XVII-lea pericolul se vede îndepărtat, iar nebunia este plasată în afara domeniului de apartenență în care subiectul deține drepturile sale de adevăr: acest domeniu care, pentru gândirea clasică, este rațiunea însăși. De-acum nebunia este exilată. Dacă *omul* poate fi oricând nebun, *gândirea*, ca exercitare a suveranității unui subiect care se pune în situația de a percepe adevărul, nu poate fi smintită. S-a trasat o linie de departajare care în curând va face imposibilă experiența, atât de familiară Renașterii, a unei Rațiuni nerationale, a unei raționale Nerațiuni. Între Montaigne și Descartes a avut loc un eveniment: ceva în legătură cu instaurarea unei *ratio*. Dar nu lipsește mult ca istoria unei *ratio* ca aceea a lumii occidentale să se epuizeze în progresul unui „raționalism"; ea e făcută, într-o măsură destul de mare, chiar dacă e mai secretă, din acea mișcare prin care Nerațiunea s-a înfipt în terenul nostru, pentru a dispărea în el, desigur, dar și pentru a prinde rădăcini.

Acesta este al doilea aspect al evenimentului clasic pe care ar trebui să-l evidențiem.

*

Îl trădează mai multe semne, care nu țin de o experiență filozofică, nici de dezvoltările științei. Cel despre care vrem să vorbim aparține unei suprafețe culturale foarte largi. O serie de date îl semnalează foarte precis și, cu ele, un ansamblu de instituții.

Se știe că secolul al XVII-lea a creat vaste case de internare; se știe mai puțin că mai mult de unu la sută dintre locuitorii Parisului s-au văzut închiși în ele după câteva luni. Se știe că puterea absolută a făcut uz de ordinele regale și de măsuri de întemnițare arbitrare; se știe mai puțin ce conștiință juridică putea să anime aceste practici. Începând cu Pinel, Tuke, Wagnitz, se știe că nebunii, timp de un secol și jumătate, au fost supuși regimului acestei internări și că într-o zi vor fi descoperite

în sălile Spitalului general, în celulele închisorilor; se va observa că erau amestecați cu populația din *workhouses* sau *Zuchthäusern*. Dar niciodată nu s-a întâmplat să fie precizat cu claritate care era statutul lor acolo, nici ce sens avea această învecinare care părea că atribuie aceeași patrie săracilor, șomerilor, corecționarilor și smintiților. Pinel și psihiatria secolului al XIX-lea îi vor întâlni pe nebuni între zidurile azilurilor; și — să nu uităm — acolo îi vor lăsa, nu fără a-și face un titlu de glorie din a-i fi „eliberat". Începând cu secolul al XVII-lea, nebunia a fost legată de acest tărâm al internării și de gestul care i-l desemna drept locul ei natural.

Să luăm faptele în formularea lor cea mai simplă, pentru că internarea alienaților este structura cea mai vizibilă în experiența clasică a nebuniei și pentru că ea va fi sămânța scandalului, atunci când această experiență va dispărea din cultura europeană. „I-am văzut goi, acoperiți de zdrențe, neavând decât paiele pentru a se apăra de umezeala rece a podelei pe care stau întinși. I-am văzut hrăniți în mod grosolan, fără apă care să le stingă setea și fără lucrurile cele mai necesare vieții. I-am văzut lăsați în seama unor adevărați temnniceri, abandonați supravegherii lor brutale. I-am văzut în adăposturi strâmte, murdare, infecte, fără aer, fără lumină, închiși în văgăuni unde ți-ar fi teamă să închizi fiare feroce, pe care luxul guvernelor le întreține cu mari cheltuieli în capitale."[6]

Putem avea drept reper o dată: 1656, decretul de înființare, la Paris, a Spitalului general. La prima vedere, este vorba doar de o reformă — doar o reorganizare administrativă. Diverse așezăminte care există deja sunt grupate sub o administrație unică: Salpêtrière, reconstruit sub domnia precedentă pentru a adăposti un arsenal[7], Bicêtre, pe care Ludovic al XIII-lea voise să îl dea comandamentului Saint-Louis pentru a face din el un azil de bătrâni destinat Invalizilor armatei[8]. „Casa și Spitalul Pitié, ca și Refuge, așezat în mahalaua Saint-Victor, Casa și Spitalul Scipion, casa de la Savonnerie, cu toate locurile, grădinile, clădirile și construcțiile care depind de ele."[9] Toate sunt acum afectate săracilor din Paris „indiferent de sex, loc și vârstă, de orice calitate și origine și în orice stare ar fi, valizi sau invalizi, bolnavi convalescenți, curabili sau incurabili"[10]. Este vorba de a-i primi, de a-i găzdui, de a-i hrăni pe cei care se prezintă singuri sau pe cei care sunt trimiși de autoritatea regală sau judiciară; trebuie de asemenea vegheat la subzistența, la buna îngrijire, la ordinea generală a celor care nu și-au putut găsi locul aici, dar ar putea

[6] Esquirol, „Des établissements consacrés aux aliénés en France" (1818), în *Des maladies mentales*, Paris, 1838, vol. II, p. 134.

[7] Cf. Louis Boucher, *La Salpêtrière*, Paris, 1883.

[8] Cf. Paul Bru, *Histoire de Bicêtre*, Paris, 1890.

[9] Edictul din 1656, art. IV. Cf. Anexe. Mai târziu au fost adăugate Saint-Esprit și Les Enfants-Trouvés, și a fost retras La Savonnerie.

[10] Art. XI.

sau ar merita să și-l găsească. Această grijă este încredințată unor directori numiți pe viață, care își exercită puterile nu numai în clădirile Spitalului, ci pe tot cuprinsul Parisului, asupra tuturor acelora care țin de jurisdicția lor: „Ei au deplină putere de autoritate, de conducere, de administrație, comerț, poliție, judecată, corecție și pedeapsă asupra tuturor săracilor din Paris, atât în afara cât și înăuntrul Spitalului general."[11] Directorii numesc la rândul lor un doctor cu un salariu de 1 000 de livre pe an; el are sediul la Pitié, dar trebuie să viziteze fiecare dintre casele Spitalului de două ori pe săptămână. Din capul locului, un lucru este clar: Spitalul general nu e un așezământ medical. El e mai curând o structură semijuridică, un fel de entitate administrativă care, alături de puterile deja constituite și în afara tribunalelor, decide, judecă și execută. „În acest scop directorii vor avea: stâlpi, lanțuri, închisori și beciuri în numitul Spital general și locuri de care dispun după cum cred de cuviință, fără să existe drept de apel la ordonanțele date de ei pentru tot ce e înăuntrul numitului Spital; cât despre cele care vor interveni pentru ce se întâmplă în afară, ele vor fi executate în forma și conținutul lor, în ciuda oricăror împotriviri sau apeluri făcute sau ce ar putea fi făcute și fără a renunța la ele, pentru care, în ciuda oricăror interdicții și intervenții, nu va fi altfel."[12] Suveranitate aproape absolută, jurisdicție fără apel, drept de execuție în fața căruia nimic nu poate prevala — Spitalul general este o ciudată putere stabilită de rege între poliție și justiție, la limitele legii: al treilea ordin al represiunii. Alienații găsiți de Pinel la Bicêtre și la Salpêtrière aparțin acestei lumi.

În funcționarea ori în descrierea sa Spitalul general nu se înrudește cu nici o idee medicală. Este o instanță a ordinii, a ordinii monarhice și burgheze care se organizează în Franța chiar în acea epocă. Este legat direct de puterea regală, care l-a plasat sub unica autoritate a guvernului civil; instituția Marelui Capelan al Regatului, care reprezenta altădată, în politica asistenței, medierea ecleziastică și spirituală, se pomenește dintr-odată scoasă din circuit. Regele decretează: „Înțelegem să fim păstrătorul și protectorul numitului Spital general ca fiind ctitoria noastră regală și totuși el să nu depindă în nici un fel de Marele Capelan, nici de vreunul dintre marii noștri ofițeri, ci să fie complet scutit de subordonarea, vizitarea sau luarea sub jurisdicție de către ofițerii Reformei generale și ceilalți de la instituția Marelui Capelan, și de alții, cărora le interzicem orice luare la cunoștință și jurisdicție, în orice fel și manieră s-ar face."[13] Originea proiectului fusese parlamentară[14], iar primii doi directori desemnați atunci erau primul președinte al Parlamentului și

[11] Art. XIII.
[12] Art. XII.
[13] Art. VI.
[14] Proiectul prezentat Annei de Austria era semnat de Pomponne de Bellièvre.

procurorul general. Dar foarte curând ei sunt dublați de arhiepiscopul de Paris, președintele Curții subsidiilor, al Curții de Conturi, locotenentul de poliție și Starostele negustorilor. De atunci „Marele Birou" nu mai are decât rol deliberativ. Administrația reală și adevăratele responsabilități sunt încredințate unor geranți care se recrutează prin cooptare. Ei sunt adevărații guvernanți, delegații puterii regale și ai averii burgheze pe lângă lumea mizeriei. Revoluția a lăsat această mărturie despre ei: „Aleși din cea mai bună burghezie, ...ei au adus în administrație vederi dezinteresate și intenții pure."[15]

Această structură specifică ordinii monarhice și burgheze, care e contemporană cu organizarea sa sub forma absolutismului, își întinde în curând rețeaua în toată Franța. Un edict al Regelui, datat 16 iunie 1676, prescrie înființarea unui „Spital general în fiecare oraș al regatului său". S-a întâmplat ca măsura să fie prevenită de autoritățile locale; burghezia lyoneză organizase deja în 1612 un așezământ de caritate care funcționa într-un mod analog.[16] Arhiepiscopul de Tours e mândru să declare la 10 iulie 1676 că „orașul său mitropolitan a preîntâmpinat într-un mod fericit pioasele intenții ale Regelui prin ridicarea acestui Spital general numit «la Charité» înaintea celui de la Paris și cu o ordine care a servit drept model tuturor celor care au fost înființate după aceea, înăuntrul și în afara Regatului"[17]. „La Charité" din Tours fusese fondat, într-adevăr, în 1656, iar Regele îi donase o rentă de 4 000 de livre. Pe toată suprafața Franței se deschid spitale generale; în ajunul Revoluției vor exista spitale în 32 de orașe de provincie.[18]

Chiar dacă a fost ținută în mod deliberat la distanță de organizarea spitalelor generale — prin complicitatea dintre puterea regală și burghezie[19] — Biserica nu rămâne totuși străină mișcării. Ea își reformează instituțiile spitalicești, redistribuie bunurile fundațiilor sale; creează

---

[15] Raportul lui La Rochefoucauld-Liancourt în numele Comitetului pentru cerșetorie al Adunării constituante (*Procès-verbaux de l'Assemblée nationale*, vol. XXI).

[16] Cf. *Statuts et règlements de l'hôpital général de la Charité et Aumône générale de Lyon*, 1742.

[17] *Ordonnances de Monseigneur l'archevêque de Tours*, Tours, 1681. Cf. Mercier, *Le Monde médical de Touraine sous la Révolution*.

[18] Aix, Albi, Angers, Arles, Blois, Cambrai, Clermont, Dijon, Le Havre, Le Mans, Lille, Limoges, Lyon, Mâcon, Martigues, Montpellier, Moulins, Nantes, Nîmes, Orléans, Pau, Poitiers, Reims, Rouen, Saintes, Saumur, Sedan, Strasbourg, Saint-Servan, Saint-Nicolas (Nancy), Toulouse, Tours. Cf. Esquirol, *loc. cit.*, vol. II, p. 157.

[19] Scrisoarea pastorală a arhiepiscopului de Tours citată mai sus arată că Biserica rezistă acestei excluderi și revendică onoarea de a fi inspirat întreaga mișcare și de a fi propus primele modele.

chiar congregații care își propun scopuri în mare măsură analoage celor ale Spitalului general. Vincent de Paul reorganizează Saint-Lazare, cea mai importantă dintre fostele leprozerii din Paris; la 7 ianuarie 1632, el face, în numele Congregaționiștilor Misiunii, un contract cu „Stăreția" Saint-Lazare; de-acum trebuie primite aici „persoanele deținute din ordinul Majestății Sale". Ordinul „Fiilor Buni" deschide spitale de acest gen în nordul Franței. Călugării din confreria lui Saint-Jean de Dieu, chemați în Franța în 1602, înființează mai întâi spitalul Charité din Paris în cartierul Saint-Germain, apoi Charenton, unde se instalează la 10 mai 1645.[20] Nu departe de Paris, tot ei țin spitalul Charité din Senlis, deschis la 27 octombrie 1670.[21] Cu câțiva ani înainte, ducesa de Bouillon le donase clădiri și beneficii ale leprozeriei înființate în secolul al XIV-lea de Thibaut de Champagne, la Château-Thierry.[22] Ei administrează de asemenea casele de caritate din Saint-Yon, din Pontorson, Cadillac, Romans.[23] În 1699 este înființat la Marsilia, de către Lazariști, așezământul care va deveni spitalul Saint-Pierre. Urmează, în secolul al XVIII-lea, Armentières (1712), Maréville (1714), „Le Bon Sauveur" din Caen (1735); Saint-Meins din Rennes se deschide cu puțin timp înainte de Revoluție (1780).

Neobișnuite instituții, al căror sens și statut sunt adesea greu de definit. Multe, cum s-a putut vedea, sunt încă ținute de ordine religioase; totuși se întâlnesc uneori în ele un fel de asociații laice care imită viața și costumația congregațiilor, dar nu fac parte din ele.[24] În provincii, episcopul este membru de drept în Biroul general, în care clerul însă e departe de a deține majoritatea; gestiunea e mai ales burgheză.[25] Iar în acest timp, în fiecare dintre aceste case se duce o viață aproape mânăstirească, marcată de lecturi, de slujbe, de rugăciuni, de meditații: „Rugăciunea se face în comun dimineața și seara în dormitoare; iar la diferite ore ale zilei, se fac exerciții de pietate, rugăciuni și lecturi spirituale."[26] Mai mult:

---

[20] Cf. Esquirol, *Mémoire historique et statistique sur la Maison royale de Charenton, loc. cit.*, vol. II.

[21] Hélène Bonnafous-Sérieux, *La Charité de Senlis*, Paris, 1936.

[22] R. Tardif, *La Charité de Château-Thierry*, Paris, 1939.

[23] Spitalul din Romans a fost construit cu materialele provenite din demolarea leprozeriei de la Voley. Cf. J.-A. Ulysse Chevalier, *Notice historique sur la maladrerie de Voley près Romans*, Romans, 1870, p. 62; și piese justificative, nr. 64.

[24] E cazul spitalului Salpêtrière, unde „surorile" trebuie să fie recrutate dintre „fetele sau tinerele văduve, fără copii și fără alte complicații".

[25] La Orléans, Biroul e format din „seniorul episcop, locotenentul general, 15 persoane dintre care 3 reprezentanți ecleziastici și 12 locuitori principali, atât ofițeri, cât și burghezi și negustori" (*Règlements et statuts de l'hôpital général d'Orléans*, 1692, pp. 8–9).

[26] Răspuns la întrebările puse de departamentul spitalelor în legătură cu Salpêtrière, 1790. Arch. nat., F 15, 1861.

jucând un rol de asistență și în același timp de represiune, aceste ospicii sunt destinate să-i ajute pe săraci, dar aproape toate conțin celule de detenție și secții de constrângere unde sunt închiși pensionari a căror pensiune o plătesc regele sau familia: „Nu vor fi primiți, oricine ar fi și sub nici un pretext, în casele de forță ale călugărilor Carității decât cei care vor fi aduși din ordinul Regelui sau al Justiției." Foarte curând aceste noi locuri de internare sunt înființate chiar între zidurile fostelor leprozerii; ele moștenesc unele dintre bunurile acestora, fie datorită unor decizii ecleziastice[27], fie în urma unor decrete regale adoptate la sfârșitul secolului[28]. Dar sunt susținute și de finanțele publice: donații ale Regelui și o cotă-parte prelevată din amenzile percepute de Vistierie.[29] În aceste instituții ajung astfel să se amestece, nu fără conflicte de multe ori, vechile privilegii ale Bisericii în asistența pentru săraci și în riturile ospitalității, cu grija burgheză de a pune în ordine lumea mizeriei; dorința de a asista cu nevoia de a reprima; datoria carității cu voința de a pedepsi: o întreagă practică echivocă, al cărei sens va trebui să-l stabilim, simbolizată desigur de aceste leprozerii, goale încă din vremea Renașterii, dar brusc reafectate în secolul al XVII-lea și înzestrate din nou cu puteri obscure. Clasicismul a inventat internarea, cam așa cum Evul Mediu inventase segregarea leproșilor; locul lăsat gol de aceștia a fost ocupat de niște personaje noi în lumea europeană: „internații". Leprozeria nu avea doar sens medical; multe alte funcții interveniseră în acest gest de alungare care deschidea spații blestemate. Gestul care închide nu e mai simplu: și el are semnificații politice, sociale, religioase, economice, morale. Și care privesc probabil anumite structuri esențiale ale lumii clasice în ansamblu.

Căci fenomenul are dimensiuni europene. Constituirea Monarhiei absolute și puternica renaștere catolică în timpul Contra-Reformei i-au dat în Franța un caracter cu totul particular, de concurență și în același timp de complicitate între putere și Biserică.[30] În alte părți are forme cu totul diferite; dar localizarea în timp e la fel de precisă. Marile ospicii, casele de internare, opere de religie și de ordine publică, de ajutor și de pedeapsă, de caritate și de prevedere guvernamentală, sunt un fapt al epocii clasice; la fel de universale ca ea și aproape contemporane cu nașterea ei. În țările de limbă germană sunt create casele de corecție, *Zuchthäusern*;

[27] Cum se întâmplă la Saint-Lazare.

[28] 1693–1695. Cf. *supra*, cap. I.

[29] De exemplu, spitalul Charité din Romans a fost creat de Aumônerie générale, apoi cedat confreriei Saint-Jean de Dieu; în fine, este alipit Spitalului general în 1740.

[30] Un bun exemplu în această privință este înființarea spitalului Saint-Lazare. Cf. Colet, *Vie de saint Vincent de Paul*, I, pp. 292–313.

prima este anterioară caselor de internare din Franța (cu excepția spitalului Charité din Lyon); se deschide la Hamburg către 1620.[31] Celelalte au fost create în a doua jumătate a secolului: Basel (1667), Breslau (1668), Frankfurt (1684), Spandau (1684), Königsberg (1691). Continuă să se multiplice în secolul al XVIII-lea; mai întâi Leipzig, în 1701, apoi Halle și Cassel în 1717 și 1720; mai târziu Brieg și Osnabrück (1756) și în fine, în 1771, Torgau.[32]

În Anglia, originile internării sunt mai îndepărtate. Un act din 1575 (18 Elizabeth I, cap. III) care privea în același timp „pedepsirea vagabonzilor și ajutorarea săracilor" recomandă construirea de *houses of correction*, cel puțin una în fiecare comitat. Întreținerea lor trebuie asigurată de un impozit, dar publicul este încurajat să facă donații.[33]

De fapt, se pare că măsura n-a fost niciodată aplicată în această formă, deoarece câțiva ani mai târziu s-a hotărât autorizarea inițiativei private: nu mai e necesară obținerea permisului oficial pentru deschiderea unui spital sau unei case de corecție; oricine e liber s-o facă.[34] La începutul secolului al XVII-lea — reorganizare generală: 5 livre amendă pentru orice judecător de pace care nu va amenaja un asemenea așezământ în jurisdicția sa; obligația de a crea meserii, ateliere, manufacturi (moară, torcătorie, țesătorie) care să ajute la întreținere și să asigure de lucru pentru prizonieri; îi rămâne judecătorului să decidă cine merită să fie trimis aici.[35] Dezvoltarea acestor *Bridwells* n-a fost foarte mare: adesea au fost asimilate treptat de închisorile de care aparțineau[36]; utilizarea lor nu ajunge să se extindă și în Scoția.[37] În schimb, un succes mai mare au avut așa-numitele *workhouses*. Ele datează din a doua jumătate a secolului al XVII-lea.[38] Un act din 1670 (22–23 Charles II, cap. XVIII), definește statutul acestor *workhouses*, îi însărcinează pe ofițerii de justiție să verifice încasarea impozitelor și gestiunea sumelor care trebuie să le permită funcționarea, încredințează judecătorului de pace controlul suprem al administrării lor. În 1697, mai multe parohii din Bristol se unesc pentru a forma prima *workhouse* din Anglia și pentru a desemna corporația

---

[31] În orice caz, regulamentul a fost publicat în 1622.

[32] Cf. Wagnitz, *Historische Nachrichten und Bemerkungen über die merkwürdigsten Zuchthäusern in Deutschland*, Halle, 1791.

[33] Nicholls, *History of the English Poor Law*, Londra, 1898–1899, vol. I, pp. 167–169.

[34] 39 Elizabeth I, cap. V.

[35] Nicholls, *loc. cit.*, p. 228.

[36] Howard, *État des prisons, des hôpitaux et des maisons de force* (Londra, 1777); trad. fr., 1788, vol. I, p. 17.

[37] Nicholls, *History of the Scotch Poor Law*, pp. 85–87.

[38] Deși un act din 1624 (21 James I, cap. 1) prevede crearea de *working-houses*.

care trebuie să o gestioneze.[39] O alta se înființează în 1703 la Worcester, o a treia în același an la Dublin[40]; apoi la Plymouth, Norwich, Hull, Exeter. La sfârșitul secolului al XVIII-lea, numărul lor se ridică la un total de 126. *Gilbert's Act* din 1792 oferă parohiilor toate facilitățile pentru a crea noi *workhouses*; se întăresc totodată controlul și autoritatea judecătorului de pace; pentru a evita transformarea acestor *workhouses* în spitale, se recomandă ca bolnavii contagioși să fie alungați cu strictețe din ele.

În câțiva ani, o întreagă rețea a cuprins Europa. Howard, la sfârșitul secolului al XVIII-lea, va face turul lor; prin Anglia, Olanda, Germania, Franța, Italia, Spania, va face pelerinajul tuturor marilor locuri de internare — „spitale, închisori, centre de detenție" — și filantropia sa se va simți indignată că au putut fi închiși între aceiași pereți condamnați de drept comun, tineri care au tulburat liniștea familiei sau i-au delapidat bunurile, oameni fără căpătâi și smintiți. Dovadă că, în această epocă, s-a pierdut o anume evidență: aceea care, cu atâta grabă și spontaneitate, făcuse să apară în întreaga Europă această categorie a ordinii clasice — internarea. În o sută cincizeci de ani, internarea a devenit un amalgam abuziv de elemente eterogene. Or, la origine, trebuia să comporte o unitate care îi justifica urgența; între aceste forme diverse și epoca clasică în care au apărut trebuie să existe un principiu de coerență pe care nu e suficient să-l mascăm sub scandalul sensibilității prerevoluționare. Care era deci realitatea vizată dincolo de toată această populație care, aproape de la o zi la alta, s-a trezit izolată și proscrisă într-un mod mai sever decât leproșii? Nu trebuie uitat că la câțiva ani după înființarea sa, singurul Spital general din Paris grupa 6 000 de persoane, deci în jur de 1% din populație.[41] De-a lungul multor ani și în mod nedefinit, desigur, s-a format o sensibilitate socială, comună culturii europene, care și-a atins brusc pragul de manifestare în a doua jumătate a secolului al XVII-lea: ea e cea care a izolat, dintr-odată, această categorie destinată să populeze spațiile de internare. Pentru a locui meleagurile de mult timp abandonate de lepră, a fost desemnată o întreagă populație care ne apare ca un amestec ciudat și confuz. Dar ceea ce pentru noi nu este decât sensibilitate nediferențiată, pentru omul clasic era, în mod sigur, o percepție clar articulată. Tocmai acest mod de percepție

---

[39] Nicholls, *History of the English Poor Law*, I, p. 353.

[40] Nicholls, *History of the Irish Poor Law*, pp. 35–38.

[41] După Declarația din 12 iunie 1662, directorii Spitalului din Paris „găzduiesc și hrănesc în cele 5 case ale numitului Spital mai mult de 6 000 de persoane" — citată în Lallemand, *Histoire de la Charité*, Paris, 1902–1912, vol. IV, p. 262. Populația Parisului în acea epocă depășea o jumătate de milion. Această proporție este aproape constantă de-a lungul întregii perioade clasice pentru aria geografică de care ne ocupăm.

trebuie cercetat pentru a ști care a fost forma de sensibilitate la nebunie într-o epocă pe care avem obiceiul s-o definim prin privilegiile Rațiunii. Gestul care, trasând spațiul internării, i-a conferit puterea de segregare și i-a fixat nebuniei o nouă patrie, acest gest, oricât de coerent și concertat ar fi, nu e simplu. El organizează într-o unitate complexă o nouă sensibilitate față de mizerie și față de datoriile asistenței, noi forme de reacție în fața problemelor economice ale șomajului și trândăviei, o nouă etică a muncii, precum și visul unei cetăți în care obligația morală coincide cu legea civilă, sub formele autoritare ale constrângerii. În mod obscur, aceste teme sunt prezente în construirea centrelor de internare și în organizarea lor. Ele sunt acelea care dau sens acestui ritual și care explică în parte conform cărui model a fost percepută și trăită nebunia de către epoca clasică.

*

Practica internării desemnează o nouă reflecție față de mizerie, un nou patos — în general, un alt raport al omului cu care ce poate fi inuman în existența sa. Săracul, mizerabilul, omul care nu poate răspunde de propria sa existență a dobândit în cursul secolului al XVI-lea o figură pe care Evul Mediu n-ar fi recunoscut-o.

Renașterea a deposedat mizeria de pozitivitatea sa mistică. Și asta printr-o dublă traiectorie a gândirii, care îi ia Sărăciei sensul ei absolut, iar Carității valoarea preluată de la această Sărăcie salvată. În lumea lui Luther, și mai ales a lui Calvin, voințele particulare ale lui Dumnezeu — acea „bunătate aparte a lui Dumnezeu față de oricine" — nu lasă fericirii sau nefericirii, bogăției sau sărăciei, gloriei sau mizeriei, grija de a vorbi în numele lor. Mizeria nu e Doamna umilită pe care Soțul vine să o caute în noroiul în care se află pentru a o ridica; ea are în lume un loc care îi este propriu — loc care nu mărturisește în fața lui Dumnezeu nici mai mult nici mai puțin decât locul acordat bogăției; Dumnezeu este la fel de prezent, mâna sa generoasă la fel de aproape în abundență ca și în disperare, după cum îi va plăcea „să hrănească un copil din belșug sau mai moderat".[42] Voința unică a lui Dumnezeu, când i se adresează săracului, nu îi vorbește de gloria promisă, ci de predestinare. Dumnezeu nu-l exaltă pe sărac într-un fel de glorificare inversă; îl umilește cu bună-știință în mânia, în ura sa — acea ură pe care o avea împotriva lui Esau chiar înainte de a se fi născut și din cauza căreia l-a deposedat de turmele care i se cuveneau prin dreptul celui mai vârstnic. Sărăcie înseamnă pedeapsă: „Prin porunca lui cerul se înăsprește, fructele sunt mâncate și stricate de burnițe și alte rele; și ori ce câte ori viile, câmpurile

[42] Calvin, *Institution chrétienne*, I, cap. XVI, ed. J.-D. Benoît, p. 225.

și pășunile sunt bătute de grindină și furtuni, e o mărturie a unei pedepse speciale pe care o exercită".[43] În lume, sărăcia și bogăția cântă aceeași atotputernicie a lui Dumnezeu; dar săracul nu poate invoca decât nemulțumirea Domnului, căci existența îi stă sub semnul blestemului său; de aceea trebuie să-i îndemnăm „pe cei săraci la răbdare, pentru că aceia care nu se mulțumesc cu starea lor se străduiesc, pe cât le stă în puteri, să scuture jugul impus de Dumnezeu".[44]

Cât despre opera de caritate, de unde i se trage valoarea? Nici de la sărăcie căreia îi sare în ajutor, căci aceasta nu mai conține vreo glorie proprie; nici de la cel care o împlinește, pentru că dincolo de gestul lui e încă o voință anume a lui Dumnezeu care iese la iveală. Nu fapta caritabilă aduce iertarea, ci credința care o sădește în Dumnezeu. „Oamenii nu pot fi iertați în fața lui Dumnezeu prin eforturile, meritele sau faptele lor, ci în mod dezinteresat, datorită lui Cristos și prin credință."[45] Se știe cât de categoric refuza faptele de caritate Luther, a cărui proclamație urma să aibă un răsunet atât de mare în gândirea protestantă: „Nu, operele de caritate nu sunt necesare; nu, ele nu folosesc la nimic în privința sfințeniei." Dar acest refuz nu privește decât sensul faptelor în raport cu Dumnezeu și cu mântuirea; ca orice act omenesc, ele poartă semnele finitudinii și stigmatele căderii; prin asta „nu sunt decât păcate și murdării"[46]. Dar la nivel uman, au un sens; dacă pentru mântuire sunt eficace, pentru credință au valoare de indicație și mărturie: „Credința nu numai că nu ne lasă nepăsători față de faptele bune, dar e chiar rădăcina din care apar."[47] De unde și tendința, comună tuturor mișcărilor Reformei, de a transforma bunurile Bisericii în lucruri profane. În 1525, Michel Geismayer cere transformarea tuturor mânăstirilor în spitale; Dieta de la Spire primește în anul următor un caiet de doleanțe care solicită suprimarea mânăstirilor și confiscarea bunurilor lor care vor trebui să servească la eliminarea mizeriei.[48] Într-adevăr, în cea mai mare parte a timpului, tocmai în fostele mânăstiri se vor stabili marile aziluri din Germania și Anglia: unul dintre primele spitale pe care o țară luterană le-a destinat nebunilor (*arme Wahnsinnige und Presshafte*) a fost înființat de landgraful Philippe de Hainau în 1533, într-o fostă mânăstire a cistercienilor, secularizată cu vreo zece ani înainte.[49] Orașele și statele se substituie Bisericii în ceea ce privește asistența. Se instituie impozite,

---

[43] *Ibid.*, p. 229.

[44] *Ibid.*, p. 231.

[45] Confesiunea de la Augsburg.

[46] Calvin, *Justifications*, cartea a III-a, cap. XII, nota 4.

[47] *Cathéchisme de Genève*, op. Calvin, VI, p. 49.

[48] J. Janssen, *Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters*, III *Allgemeine Zustände des deutschen Volkes bis 1555*, p. 46.

[49] Laehr, *Gedenktage der Psychiatrie*, Berlin, 1893, p. 259.

se fac chete, sunt încurajate donațiile, sunt stimulate dispozițiile testamentare. La Lübeck se decide, în 1601, că orice testament de o oarecare importanță va trebui să comporte o clauză în favoarea persoanelor aflate în grija orașului.[50] În Anglia, *poor rate* devine generală în secolul al XVI-lea; cât despre orașe, care au organizat case de corecție sau de muncă, au primit dreptul de a percepe un impozit special, iar judecătorul de pace desemnează administratorii — *guardians of Poor* — care vor gestiona aceste fonduri și vor distribui beneficiul.

A spune că Reforma a condus în țările protestante la o laicizare a operelor de caritate este un loc comun. Dar preluând pe contul lor toată această populație de săraci și de incapabili, statul sau cetatea pregătesc o nouă formă de sensibilitate față de mizerie: o experiență a pateticului stă să se nască, și ea nu va mai vorbi despre glorificarea durerii, nici o mântuire comună a Sărăciei și a Carității; ci îi vorbește omului numai despre datoriile sale față de societate și vede în nevoiaș un efect al dezordinii și un obstacol în calea ordinii. Nu se mai poate deci pune problema de a exalta mizeria în gestul care o ușurează, ci, pur și simplu, de a o suprima. Raportată la Sărăcie ca atare, Caritatea este și ea dezordine. Dar dacă inițiativa privată, așa cum cere în Anglia actul din 1575[51], ajută statul să reprime mizeria, atunci ea se înscrie în ordine, și fapta va avea un sens. Cu puțin timp înainte de actul din 1622[52], sir Matthew Hale scrisese un *Discourse touching Provision for the Poor*[53], care definește destul de bine această nouă manieră de a percepe semnificația mizeriei: a contribui la eliminarea ei este „o sarcină absolut necesară pentru toți englezii, și e prima noastră datorie de creștini"; aceasta va intra în grija ofițerilor de justiție; ei vor trebui să împartă comitatele, să grupeze parohiile, să întemeieze casele de muncă forțată. Atunci nimeni nu va mai trebui să cerșească; „și nimeni nu va fi atât de îngâmfat și nu va voi să facă atâta rău publicului încât să dea ceva unor asemenea cerșetori și să-i încurajeze".

De-acum înainte, mizeria nu mai e cuprinsă într-o dialectică a umilinței și a gloriei, ci într-un anumit raport al dezordinii cu ordinea care o închide în culpabilitate. Ea care, după Luther și Calvin, purta mărcile unei pedepse atemporale, va deveni în lumea milei etatizate îngăduință față de sine și vină față de bunul mers al statului. Alunecă dinspre o experiență religioasă care o sanctifică spre o concepție morală care o condamnă. Marile case de internare se întâlnesc la capătul acestei evoluții:

---

50 *Ibid.*, p. 320.

51 18 Elizabeth I, cap. 3. Cf. Nicholls, *loc. cit.*, I, p. 169.

52 *Settlement Act*: textul legislativ cel mai important cu privire la săraci în Anglia secolului al XVII-lea.

53 Publicat la șase ani după moartea autorului, în 1683; reprodus în Burns, *History of the Poor Law*, 1764.

laicizarea milei, desigur; dar, în mod obscur, și pedeapsa morală a mizeriei.

Pe căi diferite — și nu fără numeroase dificultăți — catolicismul va ajunge, cam în vremea lui Matthew Hale, cu alte cuvinte chiar în epoca „Marii Închideri", la rezultate cu totul analoage. Convertirea bunurilor ecleziastice în așezăminte spitalicești, pe care Reforma o împlinise prin laicizare, Biserica de după conciliul de la Trento voia să o obțină spontan de la episcopi. În decretul de reformare, li se recomandă *bonorum omnium operum exemplo pascere, pauperum aliarumque miserabilium personarum curam paternam gerere*[54] [să se hrănească cu exemplul tuturor operelor bune, să aibă o grijă părintească față de săraci și față de alte persoane nenorocite]. Biserica nu abandonează nimic din importanța pe care doctrina o acordase în mod tradițional faptelor, dar ea caută în același timp să le dea o deschidere generală și să le măsoare după utilitatea lor în raport cu ordinea statală. Cu puțin timp înainte de conciliu, Juan Luis Vives formulase, printre primii între catolici, o concepție aproape integral profană a carității[55]: critica formelor private de ajutor pentru cei aflați în mizerie; pericolele unei carități care întreținea răul; înrudirea prea frecventă între sărăcie și viciu. E mai curând rândul magistraților să ia problema în mână: „Așa cum pentru un tată de familie e cu totul deplasat ca în locuința sa confortabilă să-i permită cuiva necuviința de a sta gol sau îmbrăcat în zdrențe, nu e permis ca magistrații unei cetăți să tolereze o situație în care cetățenii să sufere de foame și de disperare."[56] Vives recomandă desemnarea în fiecare cetate a unor magistrați care trebuie să străbată străzile și cartierele sărace, să țină evidența săracilor, să se informeze asupra vieții lor, asupra moralității lor, să-i trimită în casele de internare pe cei mai îndărătnici, să creeze pentru toți case de muncă. Vives crede că, solicitată așa cum trebuie, mila cetățenilor poate fi suficientă; dacă nu, vor trebui puse impozite pentru cei mai bogați. Aceste idei au avut destul răsunet în lumea catolică pentru ca opera sa să fie reluată și imitată, mai întâi de Medina, chiar în vremea conciliului de la Trento[57], iar la sfârșitul secolului al XVI-lea de Christoval Perez

---

[54] Sessio XXIII:

[55] Influență aproape sigură a lui Vives asupra legislației elisabetane. Acesta predase la *Corpus Christi College* din Oxford, unde a scris *De Subventione*. El dă sărăciei următoarea definiție, care nu e legată de o mistică a mizeriei, ci de o întreagă virtuală politică a asistenței: „...nu sunt săraci numai cei care duc lipsă de bani; ci oricine nu are fie puterea corpului, fie sănătatea, fie spiritul sau judecata" (*L'Aumônerie*, trad. fr., Lyon, 1583, p. 162).

[56] Citat în Foster Watson, *J. L. Vives*, Oxford, 1922.

[57] *De la orden que en algunos pueblos de España se ha puesto en la limosna para remedio de los verdaderos pobres*, 1545.

de Herrera.[58] În 1607, în Franța apare un text, pamflet și manifest totodată: *La chimère ou fantasme de la mendicité*; se cere în el crearea unui ospiciu în care nevoiașii și-ar putea găsi „viața, veșmântul, o meserie și *pedeapsa*"; autorul prevede o taxă care va fi percepută de la cetățenii cei mai bogați; cei care vor refuza să o achite vor plăti o amendă reprezentând dublul sumei.[59]

Dar gândirea catolică rezistă, ca și tradițiile Bisericii. Aceste forme colective de asistență, care par să-i scadă gestului individual meritul său aparte, iar mizeriei înalta sa demnitate, provoacă sentimente de respingere. Nu cumva caritatea se transformă astfel în datorie de stat sancționată de lege, iar sărăcia în vină împotriva ordinii publice? Aceste dificultăți vor cădea una câte una: se face apel la judecata Facultăților. Cea din Paris aprobă formele de organizare publică a asistenței care sunt supuse arbitrajului său; desigur, este un lucru „anevoios, dar util, pios și salutar, care nu e respins nici de litera evanghelică sau apostolică, nici de exemplele înaintașilor noștri"[60]. În curând, lumea catolică va adopta un mod de a percepe mizeria care se dezvoltase mai ales în lumea protestantă. Vincent de Paul aprobă în întregime în 1657 proiectul de „a aduna toți săracii în locuri anume pentru a-i întreține, a-i instrui și a le da de lucru. E un mare proiect", în care el ezită totuși să-și angajeze ordinul, „pentru că noi încă nu știm destul de bine dacă Dumnezeu vrea acest lucru"[61]. Câțiva ani mai târziu, întreaga Biserică aprobă marea Închidere prescrisă de Ludovic al XIV-lea. Prin însuși acest fapt, săracii nu mai sunt recunoscuți ca pretext trimis de Dumnezeu pentru a trezi mila creștinului și a-i da ocazia mântuirii; orice catolic, după exemplul arhiepiscopului din Tours, începe să vadă în ei „drojdia și pleava Republicii, nu atât prin mizeriile lor trupești, de care trebuie să ne fie milă, cât prin cele spirituale, care produc groază"[62].

Biserica a luat poziție; prin aceasta ea a împărțit lumea creștină a mizeriei, pe care Evul Mediu o sanctificase în întregul ei.[63] De o parte va fi regiunea binelui, care e cea a sărăciei supuse și conforme ordinii care

---

[58] *Discursos del Ampro de los legitimos pobres*, 1598.

[59] Citat în Lallemand, *loc. cit.*, IV, p. 15, nota 27.

[60] Această cerere de arbitraj a fost făcută de municipalitatea din Ypres, care tocmai interzisese cerșetoria și toate formele particulare de caritate. B.N.R. 36–215, citat în Lallemand, IV, p. 25.

[61] Scrisoare din martie 1657, în Saint Vincent de Paul, *Correspondance*, ed. Coste, vol. VI, p. 245.

[62] Scrisoare pastorală din 10 iulie 1670, *loc. cit.*

[63] „Iar aici trebuie să reunim Șarpele și Porumbelul, și nu să acordăm atâta loc naivității că Prudența nu poate fi ascultată. Ea este cea care ne va învăța diferența între miei și țapi" (Camus, *De la mendicité légitime*, Douai, 1634, pp. 9–10). Același autor arată că actul de caritate nu este indiferent, în semnificația sa

i se propune; de cealaltă — regiunea răului, adică a sărăciei nesupuse, care încearcă să scape acestei ordini. Cea dintâi acceptă internarea și își găsește în ea odihna; a doua o refuză, și în consecință o merită.

Această dialectică e cu totul naiv expusă într-un text inspirat de curtea de la Roma, în 1693, și care a fost tradus în franceză la sfârșitul secolului, sub titlul *La Mendicité abolie*[64]. Autorul face distincție între săracii buni și săracii răi, ai lui Isus Cristos și ai demonului. Și unii și ceilalți sunt o mărturie a utilității caselor de internare, primii pentru că acceptă cu recunoștință tot ce le poate fi dat gratuit de către autorități: „răbdători, umili, modești, mulțumiți de starea lor și de ajutoarele date de Birou, îi mulțumesc lui Dumnezeu"; cât despre săracii demonului, e adevărat că se plâng de Spitalul general și de constrângerea care îi ține închiși acolo: „Dușmani ai ordinii, trândavi, mincinoși, bețivi, nerușinați, neputând folosi un alt limbaj decât pe cel al tatălui lor, Demonul, ei aruncă mii de blesteme asupra institutorilor și directorilor acestui Birou." Este chiar motivul pentru care trebuie privați de această libertate pe care nu o folosesc decât pentru gloria lui Satan. Internarea este astfel de două ori justificată, într-un indisociabil echivoc, cu titlu de binefacere și cu titlu de pedeapsă. Ea e în același timp recompensă și penalizare, după valoarea morală a celor cărora le e impusă. Până la sfârșitul epocii clasice, practica internării va fi supusă acestui echivoc; va avea acea stranie reversibilitate care o face să-și schimbe sensul după meritul celui căruia i se aplică. Săracii buni văd în ea un gest de asistență și o formă de consolare; cei răi — prin simplul fapt că sunt răi — o transformă într-o acțiune de reprimare. Opoziția dintre săracii buni și săracii răi este esențială pentru structura și semnificația internării. Spitalul general îi desemnează ca atare și însăși nebunia este repartizată după această dihotomie, putând intra astfel, în funcție de atitudinea morală pe care pare s-o manifeste, când în categoriile binefacerii, când în cele ale represiunii.[65] Orice internat este plasat în câmpul acestei valorizări etice — și înainte de a fi obiect al cunoașterii sau al milei este tratat ca *subiect moral*.

Dar nevoiașul nu poate fi subiect moral decât în măsura în care a încetat să fie, pe pământ, invizibilul reprezentant al lui Dumnezeu. Până la sfârșitul secolului al XVII-lea, aceasta va fi obiecția majoră pentru conștiințele catolice. Nu spune Scriptura: „Ce faci tu celui mai mic dintre

---

spirituală, față de valoarea morală a celui căruia i se aplică: „Fiind necesară relația între Pomană și Cerșetor, nu poate fi o adevărată Pomană dacă acesta nu cerșește cu dreptate și adevăr" (*ibid.*).

[64] Dom Guevarra, *La Mendicità provenuta*, 1693.

[65] La Salpêtrière sau la Bicêtre nebunii sunt puși fie printre „săracii buni" (la Salpêtrière asta înseamnă sectorul Madeleine), fie printre „săracii răi" (Corecția sau Răscumpărările).

fraţii mei…"? Iar Părinţii Bisericii nu au comentat oare totdeauna acest text spunând că nu trebuie refuzată pomana unui sărac de teama de a nu-l refuza pe Cristos însuşi? Părintele Guevarra nu ignoră aceste obiecţii. Dar el — şi, prin el, Biserica din epoca clasică — dă un răspuns foarte clar: de la crearea Spitalului general şi a Birourilor de Caritate, Dumnezeu nu se mai ascunde sub zdrenţele săracului. Teama de a-i refuza o bucată de pâine lui Isus murind de foame, această spaimă care animase întreaga mitologie creştină a carităţii şi dăduse un sens aboslut ritualului medieval al ospitalităţii, această spaimă „ar fi neîntemeiată; când în oraş s-a înfiinţat un birou de caritate, Isus Cristos nu va lua chipul unui sărac care, pentru a-şi întreţine trândăvia şi viaţa destrăbălată, nu vrea să se supună unei ordini stabilite cu atâta sfinţenie pentru ajutorarea tuturor adevăraţilor săraci"[66]. De această dată mizeria şi-a pierdut sensul mistic. Nimic, în durerea sa, nu mai trimite la miraculoasa şi fugitiva prezenţă a unui dumnezeu. E lipsită de puterea sa de manifestare. Şi, cu toate că pentru creştin ea e în continuare un prilej de caritate, el nu i se mai poate adresa decât conform ordinii şi prevederilor statelor. Ea nu mai ştie să-şi arate decât propriile greşeli, iar dacă ar apărea, s-ar afla în cercul culpabilităţii. A o diminua ar însemna, mai întâi, a o face să intre în ordinea penitenţei.

Iată prima dintre marile verigi în care epoca clasică va închide nebunia. Se spune de obicei că nebunul Evului Mediu era considerat un personaj sacru, deoarece era posedat. Nimic mai fals.[67] Dacă era sacru era fiindcă, înainte de toate, pentru mila medievală, el participa la puterile obscure ale mizeriei. Mai mult ca oricare, poate, o exalta. Nu era el oare tuns în forma semnului crucii? Sub acest semn s-a prezentat Tristan pentru ultima dată în Cornouailles — ştiind bine că avea astfel dreptul la aceeaşi ospitalitate ca toţi săracii; şi, pelerin al smintelii, cu bastonul atârnat de gât şi cu semnul crucii decupat pe creştet, era sigur că intră în castelul regelui Marc: „Nimeni nu îndrăzni să-i închidă poarta, iar el traversă curtea, prefăcându-se în continuare nebun, spre marea distracţie a servitorilor. Înaintă fără să se emoţioneze şi ajunse până în sala unde se aflau regele, regina şi toţi cavalerii. Marc surâse…"[68] Dacă nebunia este, în secolul al XVII-lea, oarecum *desacralizată*, aceasta se datorează în primul rând faptul că mizeria a suferit un fel de decădere, fiind percepu-

---

[66] Citat în Lallemand, *loc. cit.*, IV, pp. 216–226.

[67] Noi suntem cei care îi privim pe „posedaţi" ca pe nişte nebuni (ceea ce e un postulat) şi care presupunem că toţi nebunii Evului Mediu erau trataţi ca nişte posedaţi (ceea ce e o eroare). Această eroare şi acest postulat se întâlnesc la numeroşi autori, ca Zilvoorg.

[68] *Tristan et Iseut*, ed. Bossuat, p. 220.

tă acum doar în orizontul moralei. Nebunia nu va mai afla de-acum înainte ospitalitate decât între pereții spitalului, alături de ceilalți săraci. Aici o vom găsi și la sfârșitul secolului al XVIII-lea. A apărut o nouă sensibilitate în privința ei: nu religioasă, ci socială. Nebunul părea familiar în peisajul uman al Evului Mediu pentru că venea din altă lume. Acum, el se va detașa pe fondul unei probleme de „poliție" referitoare la ordinea indivizilor în cetate. Altădată era primit pentru că venea de aiurea; acum va fi exclus pentru că vine chiar din interior și își are locul printre săraci, neajutorați, vagabonzi. Ospitalitatea cu care este întâmpinat va deveni, într-un nou echivoc, măsura de asanare care îl scoate din circuit. El rătăcește, într-adevăr; dar nu se mai află pe drumul unui ciudat pelerinaj; tulbură ordonarea spațiului social. Decăzută din drepturile mizeriei și văduvită de glorie, nebunia, împreună cu sărăcia și lenea, apare de-acum înainte, tăios, în dialectica imanentă a statelor.

*

Internarea, acest proces masiv ale cărui semne le întâlnim în toată Europa secolului al XVII-lea, este o chestiune de „poliție". Poliție, în sensul foarte precis care i se atribuie în epoca clasică, înseamnă ansamblul măsurilor care fac munca posibilă și totodată necesară pentru toți aceia care n-ar putea trăi fără ea; întrebarea pe care o va formula în curând Voltaire, contemporanii lui Colbert și-o puseseră deja: „Cum? De când v-ați organizat în calitate de corpuri ale poporului, nu dețineți încă secretul de a-i obliga pe toți cei bogați să-i facă să muncească pe toți cei săraci? Atunci nu ați ajuns încă la primele elemente ale poliției."[69]

Înainte de avea sensul medical pe care i-l dăm, sau cel puțin ne place să i-l presupunem, internarea a fost impusă de cu totul altceva decât grija vindecării. Ceea ce a făcut-o necesară este un imperativ de muncă. Filantropia noastră ar dori, desigur, să recunoască semnele unei bunăvoințe față de maladie acolo unde nu există decât condamnarea trândăviei.

Să revenim la primele momente ale „Închiderii" și la acel edict regal din 27 aprilie 1656 care făcea posibilă crearea Spitalului general. Imediat, instituția și-a luat drept sarcină să împiedice „cerșitul și trândăvia, surse ale tuturor dezordinilor". De fapt, aceasta era ultima dintre marile măsuri care fuseseră luate de la Renaștere încoace pentru a pune capăt șomajului sau măcar cerșetoriei.[70] În 1532, Parlamentul din Paris

---

69 Voltaire, *Œuvres complètes*, Garnier, XXIII, p. 377.

70 Din punct de vedere spiritual, mizeria, la sfârșitul secolului al XVI-lea și la începutul secolului al XVII-lea, este simțită ca o amenințare a Apocalipsei. „Unul dintre semnele cele mai evidente ale apropiatei veniri a Fiului lui Dumnezeu și

hotărâse să fie arestați cerșetorii și să fie constrânși să muncească, legați în lanțuri, doi câte doi, la canalele orașului. Criza se accentuează repede pentru că, la 23 martie 1534, se dă ordin „școlarilor săraci și nevoiași" să iasă din oraș, în timp ce se interzice „să se mai rostească de-acum înainte în fața imaginilor sfinte de pe străzi vreo rugăciune"[71]. Războaiele religioase sporesc această mulțime dubioasă, în care se amestecă țărani alungați de pe pământurile lor, soldați demobilizați sau dezertori, muncitori fără lucru, studenți săraci, bolnavi. În momentul în care Henric al IV-lea asediază Parisul, orașul, care are mai puțin de 100 000 de locuitori, numără mai mult de 30 000 de cerșetori.[72] O refacere în plan economic este amorsată la începutul secolului al XVII-lea; se hotărăște eliminarea forțată a șomerilor care nu și-au reluat locul în societate; o hotărâre a Parlamentului datând din 1606 decide că, în Paris, cerșetorii vor fi biciuiți în locuri publice, însemnați pe umăr, rași în cap, apoi alungați din oraș; pentru a-i împiedica să revină, o ordonanță din 1607 stabilește la porțile de intrare companii de arcași care trebuie să interzică intrarea oricăror nevoiași.[73] O dată cu dispariția, după războiul de treizeci de ani, a efectelor renașterii economice, apar din nou problemele cerșetoriei și ale trândăviei; până la mijlocul secolului, creșterea regulată a taxelor incomodează manufacturile și sporește șomajul. Au loc atunci răscoalele de la Paris (1621), de la Lyon (1652) și Rouen (1639). În același timp, lumea muncitorilor este dezorganizată de apariția noilor structuri economice; pe măsură ce se dezvoltă marile manufacturi, întovărășirile își pierd puterile și drepturile, „Regulamentele generale" interzic orice adunare a muncitorilor, orice ligă, orice „asociere". În multe profesii totuși întovărășirile se refac.[74] Sunt acționate în justiție; dar se pare că Parlamentele dau unele semne de îmblânzire; cel din Normandia își declină orice competență de a-i judeca pe răsculații din Rouen. De aceea,

---

ale sfârșitului vremurilor este extrema mizerie — și spirituală și temporală — la care lumea se vede redusă. Acum sunt zilele cele rele... și după mulțimea defectelor, necazurile s-au înmulțit, suferințele fiind umbrele inseparabile ale păcatelor" (Camus, *De la mendicité légitime des pauvres*, pp. 3–4).

[71] Delamare, *Traité de la police, loc. cit*.

[72] Cf. Thomas Platter, „Description de Paris", 1559, publicată în *Mémoires de la société de l'Histoire de Paris*, 1899.

[73] Măsuri asemănătoare sunt luate în provincie: Grenoble, de exemplu, își are propriul „vânător de calici" însărcinat să umble pe străzi și să-i alunge pe vagabonzi.

[74] În special muncitorii din domeniul hârtiei și al tipografiei; cf., de exemplu, textul Arhivelor departamentale din Hérault publicat de G. Martin, *La Grande Industrie sous Louis XIV*, Paris, 1900, p. 89, nota 3.

Biserica intervine și asimilează grupurile secrete ale muncitorilor cu practicile vrăjitoriei. Un decret al Sorbonei, în 1655, îi proclamă „nelegiuiți și vinovați de păcat mortal" pe toți cei care iau parte la întovărășiri nepermise.

În acest conflict surd care opune severitatea Bisericii și indulgența Parlamentelor, crearea Spitalului general care în mod sigur, la origine cel puțin, o victorie parlamentară. E în orice caz o soluție nouă: e prima dată când internarea se substituie măsurilor de excludere pur negative; șomerul nu mai e alungat sau pedepsit; e luat în grijă, pe cheltuiala națiunii, dar cu prețul libertății sale individuale. Între el și societate se stabilește un sistem implicit de obligații: are dreptul să fie hrănit, dar trebuie să accepte constrângerea fizică și morală a internării.

Edictul din 1656 vizează tocmai această masă oarecum indistinctă: populație fără resurse, fără susținere socială, clasă care s-a trezit abandonată sau care a devenit mobilă, într-o anumită perioadă de timp, din cauza noii dezvoltări economice. La mai puțin de cincisprezece zile de când a fost semnat, edictul este citit și proclamat pe străzi. Paragraful 9: „Vom interzice foarte strict oricăror persoane, indiferent de vârstă sau loc, de orice calitate sau origine și în orice stare s-ar afla, valide sau invalide, bolnave sau convalescente, curabile sau incurabile, să cerșească în oraș și în suburbiile Parisului, fie în biserici, fie la porțile acestora, la porțile caselor sau pe străzi, fie altundeva în locuri publice, fie în secret, ziua sau noaptea, ...sub pedeapsa biciuirii contravenienților pentru prima dată, a doua oară [urmând] trimiterea la galere pentru bărbați și băieți și alungarea femeilor și fetelor." În duminica următoare — este 13 mai 1657 — se cântă, la biserica Saint-Louis de la Pitié, o slujbă solemnă a Sfântului Duh; iar luni, 14, de dimineață, miliția, care va deveni, în mitologia spaimelor populare, „arcașii Spitalului", începe să-i vâneze pe cerșetori și să-i trimită în diversele clădiri ale Spitalului. Patru ani mai târziu, la Salpêtrière își au adăpost 1 460 de femei și copii mici; la Pitié sunt 98 de băieți, 897 de fete între șapte și șaptesprezece ani și 95 de femei; la Bicêtre, 1 615 bărbați adulți; la Savonnerie, 305 băieți între opt și treisprezece ani; în sfârșit, la Scipion au fost trimise femeile însărcinate, doicile și copiii de vârstă fragedă: erau 530. La început, cei căsătoriți, chiar dacă sunt nevoiași, nu sunt admiși; administrația trebuie să-i hrănească la domiciliu; dar curând, grație unei donații a lui Mazarin, pot fi găzduiți la Salpêtrière. În total, între 5 000 și 6 000 de persoane.

În toată Europa, internarea are același sens, cel puțin la origine. Ea reprezintă unul dintre răspunsurile date de secolul al XVII-lea unei crize economice care afectează lumea occidentală în întregul său: scăderea salariilor, șomajul, rarefierea monedei, acest ansamblu de fapte fiind

datorat probabil unei crize a economiei spaniole.[75] Chiar și Anglia, cea mai puțin dependentă de sistem dintre toate țările Europei occidentale, trebuie să rezolve aceleași probleme. În ciuda tuturor măsurilor luate pentru a evita șomajul și diminuarea salariilor[76], sărăcia nu încetează să crească în țară. În 1662 apare un pamflet, *Grevious groan for the Poor*, atribuit lui Dekker, și care, subliniind pericolul, denunță delăsarea generală: „Chiar dacă numărul săracilor crește în fiecare zi, toate merg din rău în mai rău în ceea ce privește ajutorarea lor; ...pe săracii și muncitorii valizi care nu vor să lucreze, multe parohii îi împing să cerșească, să șterpelească sau să fure pentru a trăi, astfel încât țara e cu totul infestată de ei."[77] Există temerea că ar putea sufoca țara; și pentru că nu au, ca pe continent, posibilitatea de a trece dintr-o țară în alta, se propune „alungarea și însoțirea lor până în teritoriile nou descoperite, în Indiile orientale și occidentale"[78]. În 1630, regele stabilește o comisie care trebuie să vegheze la aplicarea riguroasă a legilor în legătură cu săracii. În același an, comisia publică o serie de „ordine și directive"; se recomandă urmărirea cerșetorilor și vagabonzilor, ca și a „tuturor celor care trăiesc în trândăvie și nu vor să muncească pentru câștiguri rezonabile sau cheltuiesc prin cârciumi ceea ce au". Trebuie pedepsiți conform legilor și trimiși în casele de corecție; cât despre cei care au neveste și copii, trebuie verificat dacă au fost căsătoriți, dacă și-au botezat copiii, „căci acești oameni trăiesc ca niște sălbatici, fără a fi căsătoriți, nici înmormântați, nici botezați; și tocmai această libertate licențioasă e cea care îi face pe atâția oameni să deprindă plăcerea de a vagabonda"[79]. În ciuda redresării care începe în Anglia la jumătatea secolului, problema nu e încă rezolvată în vremea lui Cromwell, pentru că Lordul Primar se plânge de „această mulțime de păduchioși care se înghesuie în oraș, tulburând ordinea publică, asediind trăsurile, cerând în gura mare pomană la porțile bisericilor și ale caselor particulare"[80].

---

[75] După Earl Hamilton, *American Treasure and the Price Revolution in Spain* (1934), dificultățile Europei la începutul secolului al XVII-lea s-ar datora unei opriri a producției minelor din America.

[76] I. James I, cap. VI: judecătorii de pace vor fixa salariile *for any labourers, weavers, spinners and workmen and workwomen whatsoever, either working by the day, week, month or year* [pentru toți lucrătorii, țesătorii, torcătorii și orice fel de muncitori și muncitoare, fie că lucrează cu ziua, fie cu săptămâna, luna sau anul]. Cf. Nicholls, *loc. cit.*, I, p. 209.

[77] Citat în Nicholls, *loc. cit.*, I, 245.

[78] *Ibid.*, p. 212.

[79] F. Eden, *State of the Poor*, Londra, 1797, I, p. 160.

[80] E.M. Leonard, *The Early History of English Poor Relief*, Cambridge, 1900, p. 270.

Mult timp încă localurile Spitalului general și casa de corecție vor servi la adăpostirea șomerilor, a celor fără lucru și a vagabonzilor. De câte ori se produce o criză și numărul săracilor crește rapid, casele de internare își reiau, cel puțin pentru o vreme, semnificația lor economică inițială. La mijlocul secolului al XVIII-lea, ne aflăm din nou în plină criză: 12 000 de muncitori cerșetori la Rouen, tot atâția la Tours; la Lyon manufacturile se închid. Contele d'Argenson, „care are departamentul Parisului și al jandarmilor călare", dă ordin „să fie arestați cerșetorii în tot regatul; trupele de jandarmi vor acționa la sate, în timp ce la Paris se va face același lucru, astfel încât să fim siguri că ei nu se vor răspândi, fiind prinși din toate părțile"[81].

Dar în afara perioadelor de criză, internarea capătă un alt sens. Funcția sa de represiune este dublată de o nouă utilitate. Nu mai e vorba de a-i închide pe cei fără ocupație, ci de a da de lucru celor închiși și a-i face astfel să contribuie la prosperitatea tuturor. Alternanța e clară: mână de lucru ieftină, într-o vreme de maximă ocupare a locurilor de muncă și de creștere a salariilor; și, în perioadele de șomaj, resorbția leneșilor și protecția socială în fața agitației și a răscoalelor. Să nu uităm că primele case de internare apar în Anglia în punctele cele mai industrializate ale țării: Worcester, Norwich, Bristol; că primul „Spital general" a fost deschis la Lyon, cu patruzeci de ani înaintea celui de la Paris[82]; că cel dintâi între orașele germane, Hamburg, are o *Zuchthaus* încă din 1620. Regulamentul său, publicat în 1622, este foarte precis. Toți internații trebuie să muncească. Se ține evidența exactă a valorii lucrului lor și li se dă un sfert din aceasta. Căci munca nu e doar o ocupație; ea trebuie să fie și productivă. Cei opt directori ai casei stabilesc un plan general. Werkmeister-ul dă o sarcină fiecăruia, și la sfârșitul săptămânii trebuie să constate că a fost bine îndeplinită. Regula muncii va rămâne în funcțiune până la sfârșitul secolului al XVIII-lea, căci Howard mai poate încă observa că „se toarce, se fac ciorapi, se țes lâna, părul de cal, inul, se rade vopseaua de pe scânduri, se curăță coarnele de cerb. Norma unui om robust care curăță lemnul este de 45 de livre pe zi. Câțiva oameni, câțiva cai sunt ocupați la o moară cu piuă. Un fierar muncește aici fără

---

[81] Marquis d'Argenson, *Journal et Mémoires*, Paris, 1867, vol. VI, p. 80, 30 noiembrie 1749.

[82] Și în aceste condiții cu totul caracteristice: „O foamete adusese mai multe corăbii pline cu o mulțime de săraci pe care provinciile vecine nu sunt în stare să-i hrănească." Marile familii industriale — Halincourt mai ales — fac donații (*Statuts et règlements de l'Hôpital général de la Charité et Aumône générale de Lyon*, 1742, pp. VII și VIII).

încetare"[83]. În Germania, fiecare casă de internare are specialitatea ei: se toarce mai ales la Bremen, la Braunschweig, la München, la Breslau, la Berlin; se țese la Hanovra. Se curăță lemnul la Bremen și la Hamburg. La Nürnberg, se șlefuiesc lentile; la Mainz, munca principală este măcinatul făinii.[84]

Când se deschid primele case de corecție în Anglia, recesiunea economică e în floare. Actul din 1610 recomandă doar ca, pe lângă toate aceste case, să se construiască mori, războaie de țesut, ateliere de scărmănat lâna, pentru a le da o ocupație azilanților. Dar cerința morală devine o tactică economică atunci când, după 1651, prin Actul de Navigație și scăderea taxei de scont, situația economică restabilindu-se, comerțul și industria se dezvoltă. Se încearcă utilizarea cât mai bună, adică la cel mai bun preț posibil, a întregii mâini de lucru valide. Când John Carey stabilește proiectul său de *workhouse* pentru Bristol, el plasează pe primul loc urgența muncii: „Săracii de ambele sexe și de toate vârstele pot fi folosiți să bată cânepa, să pregătească și să tragă în fire inul, să scarmene și să toarcă lâna."[85] La Worcester se fabrică veșminte și pânză; se înființează un atelier pentru copii. Toate acestea nu sunt lipsite de dificultăți. Se vrea ca aceste *workhouses* să profite de industriile și de piețele locale; se crede probabil că această producție la un cost scăzut va avea un efect de reglare a prețului de vânzare. Dar manufacturile protestează.[86] Daniel Defoe observă că, prin efectul concurenței prea ușoare a acestor *workhouses*, se creează săraci într-o regiune sub pretextul suprimării lor în alta; „înseamnă a da unuia ceea ce se ia de la altul, a pune un vagabond în locul unui om cinstit și a-l obliga pe acesta din urmă să-și găsească altceva de lucru pentru a-și întreține familia"[87]. În fața pericolului concurenței, autoritățile lasă, treptat, munca să dispară. Pensionarii nu mai pot să câștige nici măcar cele necesare întreținerii lor; uneori e necesar să fie duși la închisoare, pentru a avea măcar pâinea gratuită. Cât despre *Bridwells*, sunt puține locuri „unde se face ceva, și chiar unde se poate face. Cei închiși n-au nici materiale, nici unelte pentru a munci; își trec timpul în trândăvie și destrăbălare"[88].

Când a fost creat Spitalul general din Paris, s-a avut în vedere mai curând eliminarea cerșetoriei decât ocuparea timpului internaților. Se pare totuși că, asemenea contemporanilor săi englezi, Colbert a văzut

---

[83] Howard, *loc. cit.*, I, pp. 151 și 155.

[84] *Ibid.*, I, pp. 136–206.

[85] Citat în Nicholls, *loc. cit.*, I, p. 353.

[86] Astfel, *workhouse*-ul din Worcester trebuie să se angajeze că va exporta toate veșmintele fabricate și care nu sunt purtate de pensionarii săi.

[87] Citat în Nicholls, *loc. cit.*, I, p. 367.

[88] Howard, *loc. cit.*, vol. I, p. 8.

în asistența prin muncă în același timp un remediu pentru șomaj și un stimulent pentru dezvoltarea manufacturilor.[89] Nu e mai puțin adevărat că în provincie intendenții trebuie să vegheze la obligația caselor de caritate de a avea o anumită semnificație economică. „Toți săracii care sunt în stare să muncească trebuie să o facă în zilele de lucru, atât pentru a evita lenevia, care este mama tuturor relelor, cât și pentru a se obișnui cu munca și pentru a-și câștiga o parte din hrană."[90] Uneori există totuși aranjamente care permit unor antreprenori particulari să folosească în profitul lor mâna de lucru a azilurilor. Există, de exemplu, înțelegerea, conform unui acord din 1708, ca un antreprenor să furnizeze Carității din Tulle lână, săpun, cărbune, primind în schimb lână scărmănată și toarsă. Întregul beneficiu este împărțit între spital și antreprenor.[91] Chiar la Paris s-a încercat de mai multe ori transformarea în manufacturi a marilor clădiri ale Spitalului general. Dacă ar fi să-l credem pe autorul unui memoriu anonim apărut în 1790, s-au încercat la Pitié „toate genurile de manufacturi pe care le putea oferi capitala"; în final „s-a ajuns, printr-un fel de disperare, la fabricarea de șireturi, ca fiind cea mai puțin costisitoare"[92]. În alte părți, tentativele n-au fost deloc mai fructuoase. S-au făcut numeroase încercări la Bicêtre: fabricarea de fire și corzi, șlefuirea sticlei și mai ales faimosul „mare puț"[93]. A existat chiar ideea, în 1781, să fie înlocuiți caii, pentru a face să urce apa din puț, cu echipe de prizonieri care lucrau cu schimbul de la 5 dimineața la 8 seara: „Ce motiv a putut determina această stranie activitate? Acela al economiei sau doar necesitatea de a le da o ocupație prizonierilor? Dacă e doar necesitatea de a le da de lucru prizonierilor, ar fi mai nimerit să li se găsească o muncă mai utilă și pentru ei, și pentru casă. Dacă e vorba de economie, s-ar putea să nu găsim nici un motiv."[94] De-a lungul întregului secol al XVIII-lea, semnificația economică pe care Colbert a vrut să o dea Spitalului general se va șterge continuu; acest loc de muncă obligatorie va deveni locul privilegiat al trândăviei. „Care e originea dezordinilor de la Bicêtre?" se vor întreba încă oamenii

---

[89] El sfătuiește abația din Jumièges să le ofere nenorociților săi lâna pe care s-o toarcă: „Manufacturile de lână și de ciorapi pot da un mijloc admirabil de a-i pune la muncă pe calici" (G. Martin, *loc. cit.*, p. 225, nota 4).

[90] Citat în Lallemand, *loc. cit.*, vol. IV, p. 539.

[91] Forot, *loc. cit.*, pp. 16–17.

[92] Cf. Lallemand, *loc. cit.*, vol. IV, p. 544, nota 18.

[93] Un arhitect, German Boffrand, desenase în 1733 planul unui puț imens. Foarte curând el s-a dovedit inutil; dar s-a continuat munca pentru a le da o ocupație prizonierilor.

[94] Musquinet de la Pagne, *Bicêtre réformé ou établissement d'une maison de discipline*, 1789, p. 22.

Revoluției. Și vor răspunde așa cum se răspunsese deja în secolul al XVII-lea: „Este trândăvia. Care e remediul? Munca."

Epoca clasică utilizează internarea într-o manieră echivocă și pentru a o face să joace un rol dublu: să absoarbă șomajul, sau cel puțin să-i atenueze efectele sociale cele mai vizibile, și să controleze tarifele atunci când riscă să devină prea ridicate. Să acționeze alternativ asupra pieței mâinii de lucru și asupra prețului de producție. De fapt, se pare că rolul caselor de internare n-a putut fi atât de eficace pe cât se aștepta. Deși absorbeau șomerii, era mai mult pentru a le masca mizeria și a evita inconvenientele sociale și politice ale agitației lor; dar chiar în momentul în care erau plasați în ateliere obligatorii, creștea șomajul în regiunile vecine sau în sectoarele similare.[95] Cât despre acțiunea asupra prețurilor, ea nu putea fi decât artificială, prețul de vânzare al produselor astfel fabricate nefiind proporțional cu prețul de cost real, dacă îl calculăm în funcție de cheltuielile prilejuite chiar de internare.

*

Măsurată doar după valoarea lor funcțională, crearea caselor de internare poate trece drept un eșec. Dispariția lor, aproape în toată Europa, la începutul secolului al XIX-lea, ca închisori ale mizeriei și centre de primire a săracilor, le va sancționa insuccesul final: remediu tranzitoriu și fără eficacitate, precauție socială destul de greșit formulată de industrializarea născândă. Și totuși, chiar în acest eșec, epoca clasică făcea o experiență ireductibilă. Ceea ce ne apare astăzi ca dialectică inabilă a producției și a prețurilor avea atunci semnificația reală a unei anumite conștiințe etice a muncii în care dificultățile mecanismelor economice își pierdeau urgența în favoarea unei afirmări a valorii.

În acest prim avânt ai lumii industriale, munca nu părea legată de probleme pe care le-ar fi suscitat ea însăși; este percepută, dimpotrivă, ca soluție generală, panaceu infailibil, remediu al tuturor formelor mizeriei. Munca și sărăcia sunt situate într-o opoziție simplă; suprafața fiecăreia e în raport invers cu a celeilalte. Cât despre așa-zisa putere proprie de a face să dispară mizeria, munca, în concepția clasică, o deține nu atât din puterea sa de a produce cât dintr-o anumită forță de seducție morală. Eficacitatea muncii este recunoscută pentru că se întemeiază pe transcendența sa etică. De la izgonirea din rai, munca-pedeapsă a dobândit valoare de penitență și putere de răscumpărare. Nu o lege a naturii îl obligă pe om să muncească, ci efectul unui blestem. Pământul nu e vino-

[95] Au existat și în Franța, ca și în Anglia, conflicte de acest tip; la Troyes, de exemplu, un proces între „conducătorii asociațiilor de fabricanți de tricotaje" și administratorii spitalelor (*Archives du département de l'Aube*).

vat de acea sterilitate în care s-ar cufunda dacă omul ar rămâne leneș: „Pământul n-a păcătuit, iar dacă e blestemat, e din cauza lucrării omului blestemat care îl cultivă; nu i se poate smulge nici un fruct, și mai ales fructul cel mai necesar, decât cu forța și prin muncă permanentă."[96]

Obligația muncii nu este legată de nici o încredere în natură; iar pământul nu trebuie să recompenseze munca omului nici măcar printr-o obscură fidelitate. Tema că munca nu conține ea însăși roadele sale e constantă la catolici, ca și la reformați. Recolta și bogăția nu se află la capătul unei dialectici a muncii și a naturii. Iată avertismentul lui Calvin: „Să nu ne închipuim, chiar dacă oamenii vor fi atenți și îndemânatici, chiar dacă își vor îndeplini cum se cuvine datoria, că își vor putea face pământul roditor; binecuvântarea lui Dumnezeu e cea care guvernează totul."[97] Bossuet recunoaște și el acest pericol al muncii care rămâne nefecundă dacă Dumnezeu, în bunăvoința sa, nu intervine: „În fiecare clipă, speranța belșugului și fructul unic al întregii noastre munci se pot spulbera; suntem în voia cerului nestatornic care aduce ploaia asupra fragedului spic."[98] Această muncă precară la care natura nu e niciodată obligată să răspundă — poate doar prin voința anume a lui Dumnezeu — este totuși obligatorie, în orice caz: nu la nivelul sintezelor naturale, ci la nivelul sintezelor morale. Săracul care, fără a consimți să „tulbure" pământul, ar aștepta să-i vadă Dumnezeu în ajutor, pentru că El a promis să hrănească păsările cerului, n-ar mai asculta de marea lege a Scripturii: „Să nu ispitiți pe Domnul, Dumnezeul vostru." A nu voi să muncești nu înseamnă oare „a încerca peste măsură puterea lui Dumnezeu"[99]? Înseamnă să încerci să constrângi miracolul[100], când miracolul îi este dat în fiecare zi omului drept răsplată gratuită a muncii sale. Deși e adevărat că munca nu se înscrie printre legile naturii, ea este îmbrăcată în ordinea lumii decăzute. De aceea lenevia înseamnă revoltă — cea mai rea dintre toate, într-un fel: căci așteaptă ca natura să fie generoasă ca pe vremea nevinovăției începuturilor și vrea să constrângă o Bunătate pe care omul n-o mai poate pretinde de la Adam încoace. Orgoliul a fost păcatul omului dinainte de cădere; dar păcatul leneviei este supremul orgoliu al omului după ce a căzut, derizoriul orgoliu al mizeriei. În lumea noastră, în care pământul nu mai rodește decât mărăcini și ierburi otrăvitoare, lenevia este greșeala prin excelență. În Evul

[96] Bossuet, „Élévations sur les mystères" săptămâna a VI-a, a 12-a elevație, în Bossuet, *Textes choisis* de H. Bremond, Paris, 1913, vol. III, p. 285.

[97] *Sermon 155 sur le Deutéronome*, 12 martie 1556.

[98] Bossuet, *loc. cit.*, p. 285.

[99] Calvin, *Sermon 49 sur le Deutéronome*, 3 iulie 1555.

[100] „Vrem ca Dumnezeu să slujească poftele noastre nebunești și să ne fie supus nouă" (Calvin, *ibid.*).

Mediu, marele păcat, *radix malorum omnium* [rădăcina tuturor relelor], a fost trufia. Dacă e să-l credem pe Huizinga, a fost o vreme, la începuturile Renașterii, când păcatul suprem a luat chipul Avariției, *cicca cupidigia* a lui Dante.[101] Toate textele secolului al XVII-lea anunță dimpotrivă infernalul triumf al Lenei: ea e acum cea care intră în hora viciilor și le animă. Să nu uităm că, potrivit edictului de înființare, Spitalul general trebuie să împiedice „cerșitul și lenevia ca surse ale tuturor dezordinilor". Bourdaloue se face ecoul acestor condamnări ale lenei, jalnic orgoliu al omului căzut: „Ce înseamnă deci mai mult decât dezordinea unei vieți leneșe? Este, răspunde sfântul Ambrozie, dacă ne gândim bine, o a doua revoltă a creaturii împotriva lui Dumnezeu."[102] Munca în casele de internare dobândește astfel semnificația sa etică: pentru că lenea a devenit forma absolută a revoltei, leneșii vor fi constrânși să muncească, în răgazul nedefinit al unei munci fără utilitate sau profit.

Cerința internării, economică și morală în același timp, a fost formulată în cadrul unei anumite experiențe a muncii. Munca și lenevia au trasat în lumea clasică o linie de despărțire care s-a substituit marii excluderi a leprei. Azilul a luat în mod riguros locul leprozeriei în geografia locurilor bântuite, ca și în peisajele universului moral. S-a reînnodat legătura cu vechile rituri de excomunicare, dar în lumea producției și a comerțului. Tocmai în aceste locuri ale trândăviei blestemate și condamnate, în acest spațiu inventat de o societate care descifra în legea muncii o transcendență etică va apărea nebunia și va ajunge repede pe punctul de-a și le anexa. Nu peste mult timp ea va putea să adune la un loc aceste plaje sterile ale leneviei printr-un fel de foarte vechi și foarte obscur drept de moștenire. Secolul al XIX-lea va accepta, va cere chiar ca aceste zone unde cu o sută cincizeci de ani înainte s-a încercat închiderea săracilor, vagabonzilor, șomerilor să fie transferate numai nebunilor.

Nu e lipsit de importanță faptul că nebunii fuseseră incluși în marea proscriere a lenei. De la început, ei își vor avea locul alături de săraci, buni sau răi, și de leneși, voluntari sau nu. Ca și aceștia, vor fi supuși unor reguli de muncă obligatorie; și s-a întâmplat nu o dată să facă figură aparte în această strâmtă uniformă. În atelierele în care erau amestecați, s-au evidențiat singuri prin incapacitatea de a munci și de a urma ritmurile vieții colective. Necesitatea, descoperită în secolul al XVIII-lea, de a asigura alienaților un regim special în marea criză a internării care a precedat cu puțin Revoluția se leagă de experiența nebuniei așa cum s-a putut face ea prin obligația generală de a munci.[103] Nu s-a așteptat

[101] Huizinga, *Le Déclin du Moyen Âge*, Paris, 1932, p. 35.

[102] Bourdaloue, *Dimanche de la Septuagésime, Œuvres*, Paris, 1900, I, p. 346.

[103] Avem un exemplu foarte caracteristic în problemele care au apărut la casa de internare de la Braunschweig. Cf. *infra*, partea a III-a, cap. II.

secolul al XVII-lea pentru a-i „închide" pe nebuni, dar aceasta e epoca în care încep să fie „internați", amestecați cu o întreagă populație cu care li se recunoaște o înrudire. Până la Renaștere, sensibilitatea la nebunie era legată de prezența transcendențelor imaginare. Începând cu epoca clasică, nebunia este percepută pentru prima dată prin intermediul unei condamnări etice a leneviei și într-o imanență socială garantată de comunitatea de muncă. Această comunitate dobândește o putere etică de a împărți care îi permite să respingă, ca într-o altă lume, toate formele inutilității sociale. Tocmai în această *altă lume*, despărțită prin puterile sacre ale muncii, își va lua nebunia statutul pe care i-l cunoaștem. Dacă e în nebunia clasică ceva care vorbește despre *altfel* și despre *altceva*, asta nu se mai întâmplă pentru că nebunul vine dintr-un alt cer, cel al smintelii, purtându-i semnele; ci pentru că încalcă, de la sine, frontierele ordinii burgheze și se alienează în afara limitelor sacre ale eticii sale.

*

De fapt, raportul între practica internării și exigențele muncii nu este nici pe departe definit în întregime de condițiile economice. E susținut și animat de o percepție morală. Atunci când în *Board of Trade* se publica raportul asupra săracilor, în care se propuneau mijloacele „de a-i face utili pentru public", se preciza că originea sărăciei nu era nici lipsa merindelor, nici șomajul, ci „slăbirea disciplinei și decăderea moravurilor"[104]. Edictul din 1656 recurgea și el, printre denunțări morale, la ciudate amenințări. „Libertinajul cerșetorilor a ajuns la exces, printr-o nenorocită dedare la tot felul de crime, care atrage blestemul lui Dumnezeu asupra statelor dacă aceștia nu sunt pedepsiți." Acest „libertinaj" nu e cel pe care îl putem defini în raport cu marea lege a muncii, ci un libertinaj moral: „Din experiența persoanelor care s-au ocupat de acțiuni caritabile reiese că mulți cerșetori de ambele sexe locuiesc împreună fără căsătorie, mulți dintre copiii lor sunt nebotezați, și trăiesc aproape toți în ignorarea religiei, în disprețul față de sfintele taine și cu obișnuința permanentă a tuturor viciilor." Tot așa Spitalul general nu are alura unui simplu refugiu pentru cei pe care bătrânețea, infirmitatea sau boala îi împiedică să muncească; el nu va avea doar aspectul unui atelier de muncă forțată, ci mai degrabă al unei instituții morale însărcinate să șlefuiască, să corecteze o anumită „vacanță" morală, care nu merită tribunalul oamenilor, dar n-ar putea fi redresată nici prin simpla asprime a penitenței. Spitalul general are un statut etic. Tocmai cu această sarcină morală sunt învestiți directorii săi, cărora li se atribuie întregul aparat juridic și material

104 Cf. Nicholls, *op.cit.*, I, p. 352.

al represiunii: „Ei au depline puteri de autoritate, de conducere, de administrare, de poliție, jurisdicție, corecție și pedeapsă"; și pentru a îndeplini această sarcină, li se pun la dispoziție „stâlpi și lanțuri, închisori și beciuri"[105].

Și, în fond, tocmai în acest context capătă sens obligația muncii: exercițiu etic și totodată garanție morală. Munca va fi privită ca asceză, ca pedeapsă, ca semn al unei anumite atitudini sufletești. Prizonierul care poate și care vrea să muncească va fi eliberat; nu atât pentru că ar fi din nou util societății, ci pentru că a subscris iar la marele pact etic al existenței umane. În aprilie 1684, o ordonanță creează în interiorul spitalului o secție pentru băieții și fetele sub douăzeci și cinci de ani; ea precizează că munca trebuie să ocupe cea mai mare parte a zilei și să fie însoțită de „lectura unor cărți de rugăciuni". Dar regulamentul definește caracterul pur represiv al acestei munci, departe de orice preocupare de a produce: „Vor fi puși să muncească timp îndelungat și să execute muncile cele mai grele pe care forțele lor și locurile în care vor fi le vor putea permite." Atunci — și numai atunci — vor putea învăța o meserie „potrivită cu sexul și cu înclinația lor", în măsura în care zelul lor la primele probe va permite „constatarea că vor să se îndrepte". Orice greșeală „va fi pedepsită prin suprimarea hranei, prin suplimentarea muncii, prin închisoare și alte pedepse folosite în numitele spitale, după cum vor socoti de cuviință directorii"[106]. E suficient să citești „regulamentul general a ceea ce trebuie să se petreacă zilnic în Casa Saint-Louis de la Salpêtrière"[107] pentru a înțelege că însăși cerința muncii era subordonată unui exercițiu de reformă și de constrângere morală, care oferă, dacă nu sensul ultim, cel puțin justificarea esențială a internării.

Inventarea unui loc de constrângere în care morala pedepsește prin sarcini administrative e un fenomen de o anume importanță. Pentru prima dată se instaurează așezăminte de moralitate, unde se realizează o surprinzătoare sinteză între obligația morală și legea civilă. Ordinea statelor nu mai suportă dezordinea sufletelor. Bineînțeles, nu e pentru prima dată în cultura europeană când greșeala morală, chiar în forma sa cea mai privată, ia alura unui atentat împotriva legilor scrise sau nescrise ale cetății. Dar în această mare închidere din epoca clasică, esențialul — și elementul nou — este că legea nu mai condamnă: închiderea se face în cetățile moralității pure, unde legea care ar trebui să domnească asupra sufletelor va fi aplicată fără compromis ori îngăduință, sub formele riguroase ale constrângerii fizice. Se presupune un fel de reversibilitate a ordinii morale a principiilor la ordinea fizică, o posibilitate

---

105 Regulamentul Spitalului general. Art. XII și XIII.

106 Citat în *Histoire de l'Hôpital général*, broșură anonimă, Paris, 1676.

107 Arsenal, ms. 2566, f. 54–70.

de a trece de la prima la a doua fără reziduuri, constrângere sau abuz de putere. Aplicarea exhaustivă a legii morale nu mai aparține împlinirilor; ea se poate efectua încă de la nivelul sintezelor sociale. Morala se lasă administrată asemenea comerțului sau economiei.

Vedem astfel înscriindu-se în instituțiile monarhiei absolute — chiar în acelea care au rămas mult timp simbolul arbitrarului ei — marea idee burgheză, și în curând republicană, că virtutea este, și ea, o afacere de stat, că se pot da decrete pentru a o face să domnească, se poate stabili o autoritate pentru a asigura respectarea ei. Zidurile internării închid într-un fel negativul acestei cetăți morale la care conștiința burgheză începe să viseze în secolul al XVII-lea: cetate morală destinată celor care ar vrea, din capul locului, să i se sustragă, cetate în care dreptul nu domnește decât pe baza unei forțe fără drept de apel — un fel de suveranitate a binelui în care triumfă numai amenințarea și în care virtutea, deși își are prețul în ea însăși, nu are drept recompensă decât faptul de a se sustrage pedepsei. La umbra cetății burgheze se naște această ciudată republică a binelui impus cu forța tuturor celor bănuiți că aparțin răului. Este cealaltă față a marelui vis și a marii preocupări a burgheziei în epoca clasică: identificarea, în sfârșit, a legilor statului cu legile sufletului. „Politicienii noștri să binevoiască să-și suspende calculele... și să înțeleagă o dată că putem avea orice cu bani, în afară de moravuri și de cetățeni."[108]

Nu este oare visul ce pare să-i fi animat pe fondatorii casei de internare de la Hamburg? Unul dintre directori trebuie să vegheze ca „toți cei care sunt în casă să se achite de datoriile lor religioase și să fie instruiți în acest sens... Institutorul trebuie să-i învețe pe copii religia și să-i îndemne, să-i încurajeze să citească, în momentele lor de răgaz, diverse părți din Sfânta Scriptură. Trebuie să-i învețe să citească, să scrie, să socotească, să fie civilizați și cuviincioși cu cei care vizitează casa. Trebuie să aibă grijă ca ei să asiste la serviciul divin și să se comporte cu modestie"[109]. În Anglia, regulamentul din *workhouses* acordă un loc important supravegherii moravurilor și educației religioase. Astfel, pentru casa din Plymouth s-a prevăzut numirea unui „schoolmaster" care trebuie să răspundă triplei condiții de a fi „pios, sobru și discret"; în fiecare dimineață și în fiecare seară, el va avea drept sarcină să prezideze rugăciunile; în fiecare sâmbătă, după-amiaza, și în fiecare zi de sărbătoare, va trebui să se adreseze internaților, să-i îndemne și să-i învețe „elementele fundamentale ale religiei protestante, conform doctrinei Bisericii anglicane"[110]. Hamburg sau Plymouth, *Zuchnäusern* și *workhouses* — în toată Europa protestantă se edifică aceste fortărețe ale ordinii

---

[108] Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts.*
[109] Howard, *loc. cit.*, vol. I, p. 157.
[110] *Ibid.*, vol. II, pp. 382–401.

morale în care se învață din religie ceea ce este necesar pentru liniștea orașelor.

Pe teren catolic, scopul este același, dar amprenta religioasă e ceva mai marcată. Opera sfântului Vincent de Paul stă mărturie în acest sens. „Scopul principal pentru care s-a permis retragerea, aici, a unor persoane în afara grijilor acestei lumi și intrarea lor în această singurătate în calitate de pensionari nu a fost decât de a-i opri de la sclavia păcatului, de la a fi damnați pe vecie și de a le oferi mijlocul prin care să se bucure de o deplină mulțumire pe lumea aceasta și pe cealaltă; vor face tot posibilul să adore în toate acestea divina providență... Experiența ne convinge prea mult, din nefericire, că sursa tulburărilor pe care le vedem domnind astăzi printre tineri nu vine decât din marea lipsă de instrucție și de ascultare pentru lucrurile spirituale, lor plăcându-le mult mai mult să urmeze relele lor înclinații decât sfintele inspirații divine și caritabilele sfaturi ale părinților lor." Este vorba deci de a elibera pensionarii dintr-o lume care nu e, pentru slăbiciunea lor, decât o invitație la păcat, de a-i aduce la o singurătate în care nu vor avea drept tovarăși decât „îngerii păzitori" încarnați în prezența cotidiană a supraveghetorilor lor: aceștia, într-adevăr, le „aduc aceleași servicii pe care le fac în mod invizibil îngerii lor păzitori: cunoașterea, instruirea, consolarea și obținerea mântuirii lor"[111]. În casele Carității, se veghează cu cea mai mare grijă la această ordonare a vieții și a conștiințelor, care de-a lungul întregului secol al XVIII-lea va apărea din ce în ce mai clar ca rațiune de a fi a internării. În 1765, se stabilește un nou regulament pentru Charité de Château-Thierry. În el se precizează: „Starețul îi va vizita cel puțin o dată pe lună pe toți prizonierii, unul după altul și separat, pentru a-i consola, pentru a-i îndemna la o conduită mai bună și pentru a se asigura el însuși dacă sunt tratați cum trebuie; ajutorul de stareț va face acest lucru zilnic."[112]

Toate aceste închisori ale ordinii morale ar fi putut avea deviza pe care Howard o mai putea încă citi pe închisoarea din Mainz: „Dacă am putut supune animale feroce, nu trebuie să ne descurajăm în îndreptarea omului care s-a rătăcit."[113] Pentru Biserica catolică, la fel ca și pentru țările protestante, internarea reprezintă, sub formă de model autoritar, mitul fericirii sociale: o poliție a cărei ordine ar fi complet autoritar, mitul fericirii sociale: o poliție a cărei ordine ar fi complet transparentă la principiile religiei, și o religie ale cărei exigențe ar fi satisfăcute, fără restricții, în regulile poliției și în constrângerile cu care aceasta s-ar putea înarma. Există, în aceste instituții, un fel de încercare de a demon-

---

[111] Predică citată în Collet, *Vie de saint Vincent de Paul.*

[112] Cf. Tardif, *loc. cit.*, p. 22.

[113] Howard, *loc. cit.*, vol. I, p. 203.

stra că ordinea poate fi adecvată virtuții. În acest sens, „închiderea" ascunde în același timp o metafizică a cetății și o politică a religiei; ea se situează, ca un efort de sinteză tiranică, în distanța care separă grădina lui Dumnezeu de orașele pe care oamenii, alungați din Paradis, și le-au construit cu mâinile lor. Casa de internare reprezintă, în epoca clasică, simbolul cel mai dens al acestei „poliții" care se concepea pe sine însăși ca echivalentul civil al religiei pentru edificarea unei cetăți perfecte. Oare nu sunt prezente toate temele morale ale internării în acel text din *Traité de la police* unde Delamare vede în religie „cea dintâi și principala" materie care constituie preocuparea poliției? „Am putea adăuga chiar singura, dacă am fi destul de înțelepți pentru a îndeplini la perfecție toate îndatoririle pe care religia ni le prescrie. Atunci, fără altă grijă n-ar mai exista corupție a moravurilor; cumpătarea ar îndepărta bolile; asiduitatea în muncă, frugalitatea și o înțeleaptă prevedere ar procura întotdeauna lucrurile necesare vieții; caritatea alungând viciile, liniștea publică ar fi asigurată; umilința și simplitatea ar suprima ceea ce este van și periculos în științele omenești; buna-credință ar domni în științe și în arte; ...săracii ar fi în sfârșit ajutați de bunăvoie și cerșitul n-ar mai exista; putem spune că dacă numai religia ar fi bine supravegheată, toate celelalte părți ale poliției ar fi asigurate... Astfel, toți legislatorii au dat dovadă de multă înțelepciune când au întemeiat atât fericirea, cât și durata statelor, pe Religie."[114]

*

Internarea este o creație instituțională proprie secolului al XVII-lea. Ea a luat dintr-odată o amploare care nu-i lăsa nici o dimensiune comună cu întemnițarea practicată în Evul Mediu. Ca măsură economică și precauție socială, are valoare de invenție. Dar în istoria nerațiunii desemnează un eveniment decisiv: momentul în care nebunia este percepută în orizontul social al sărăciei, al incapacității de muncă, al imposibilității de a se integra în grup; momentul în care începe să formeze corp comun cu problemele cetății. Noile semnificații pe care le dobândește sărăcia, importanța acordată obligației de a munci și toate valorile etice legate de aceasta determină de departe experiența nebuniei și îi deviază sensul.

S-a născut o sensibilitate care a trasat o linie, a ridicat un prag, și care alege, pentru a exclude. Spațiul concret al societății clasice rezervă o regiune de neutralitate, o pagină albă unde viața reală a cetății e suspendată: ordinea nu mai înfruntă liber dezordinea, rațiunea nu mai încearcă să-și croiască singură drum prin tot ce o poate ocoli sau încearcă să o refuze.

---

[114] Delamare, *Traité de la police*, vol. I, pp. 287–288.

Ea domnește în stare pură într-un triumf care îi este înlesnit dinainte asupra unei nerațiuni dezlănțuite. Nebunia îi este astfel smulsă acelei libertăți imaginare care o făcea să existe încă din abundență pe cerul Renașterii. Dar în mai puțin de o jumătate de secol ea s-a trezit izolată și, în fortăreață internării, legată de Rațiune, de regulile moralei și de nopțile lor monotone.

Capitolul III
LUMEA CORECȚIONARĂ

De cealaltă parte a zidurilor internării nu găsim numai sărăcie și nebunie, ci chipuri mult mai variate și siluete a căror statură comună nu e totdeauna ușor de recunoscut.

Este clar că internarea, în formele ei primitive, a fost un mecanism social și că acest mecanism a funcționat pe o suprafață foarte mare, pentru că el s-a extins de la reglementările comerciale elementare la marele vis burghez al unei cetăți în care ar domni sinteza autoritară a naturii și a virtuții. De aici până la a presupune că sensul internării se epuizează într-o obscură finalitate socială care permite grupului să elimine elementele care îi sunt eterogene sau nocive nu e decât un pas. Internarea ar fi atunci eliminarea spontană a „asocialilor"; epoca clasică i-ar fi neutralizat, cu o eficacitate foarte sigură — și cu atât mai sigură cu cât era mai oarbă — chiar pe cei pe care, nu fără ezitare, nu fără pericol, noi îi distribuim între închisori, case de corecție, spitale psihiatrice sau cabinetele psihanaliștilor. Este în definitiv ceea ce a vrut să demonstreze, la începutul secolului, un întreg grup de istorici[1], dacă acest termen nu e exagerat. Dacă ar fi știut să degajeze legătura evidentă care leagă poliția internării de politica comercială, e foarte probabil că ar fi găsit acolo un argument suplimentar în favoarea tezei lor. Poate singurul care ar fi fost serios și ar fi meritat atenție. Ei ar fi reușit să demonstreze pe ce fond de sensibilitate socială s-a putut forma conștiința medicală a nebuniei și până la ce punct i-a rămas asociată, pentru că tocmai această sensibilitate socială

---

[1] Inițiatorul acestei interpretări a fost Sérieux (cf. între altele Sérieux și Libert, *Le Régime des aliénés en France au XVIIIe siècle*, Paris, 1914). Spiritul acestor lucrări a fost reluat de Philippe Chatelain (*Le Régime des aliénés et des anormaux aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, 1921), Marthe Henry (*La Salpêtrière sous l'Ancien Régime*, Paris, 1922), Jacques Vié (*Les Aliénés et Correctionnaires à Saint-Lazare aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, 1930), Hélène Bonnafous-Sérieux (*La Charité de Senlis*, Paris, 1936), René Tardif (*La Charité de Château-Thierry*, Paris, 1939). Era vorba ca, profitând de lucrările lui Funck-Brentano, să fie „reabilitată" internarea sub Vechiul Regim și să fie demolat mitul Revoluției eliberând nebunii, mit care fusese constituit de Pinel și Esquirol și care era încă viu la sfârșitul secolului al XIX-lea în lucrările lui Sémelaigne, Paul Bru, Louis Boucher, Émile Richard.

e cea care servește drept element de reglare atunci când e vorba de a decide asupra unei internări sau a unei eliberări.

De fapt, o asemenea analiză ar presupune persistența imuabilă a unei nebunii deja înarmate cu eternul ei echipament psihologic, dar pentru a cărei evidențiere în adevărul ei ar trebui mult timp. Ignorată multe secole sau cel puțin prost cunoscută, epoca clasică ar fi început să se teamă de nebunie în mod obscur, ca dezorganizare a familiei, dezordine socială, pericol pentru stat. Și puțin câte puțin, această primă percepție s-ar fi organizat și ar fi evoluat în final spre o conștiință medicală, care ar fi formulat ca maladie a naturii ceea ce nu era recunoscut încă decât în neliniștea societății. Ar trebui astfel să presupunem un fel de ortogeneză mergând de la experiența socială la cunoașterea științifică și progresând surd dinspre conștiința de grup spre știința pozitivă: cea dintâi nefiind decât forma mascată a celei de-a doua și vocabularul ei gângăvit. Experiența socială, cunoaștere aproximativă, ar avea aceeași natură ca și cunoașterea propriu-zisă, fiind deja în curs de perfecționare.[2] Chiar prin acest fapt obiectul științei îi e preexistent, deoarece chiar el era cel care inspira teamă, înainte de a fi încolțit de o știință pozitivă: în soliditatea sa atemporală, el însuși rămâne adăpostit de istorie, retras într-un adevăr care se menține pe jumătate adormit până la trezirea totală a pozitivității.

Dar nu e sigur că nebunia a așteptat, reculeasă în imobila sa identitate, desăvârșirea psihiatriei, pentru a trece de la o experiență obscură la lumina adevărului. Nu e sigur, pe de altă parte, că măsurile de internare erau îndreptate, chiar și în mod implicit, împotriva nebuniei. În sfârșit, nu e sigur că refăcând, în pragul epocii clasice, străvechiul gest al segregării, lumea modernă a vrut să-i elimine pe cei care — mutație spontană, varietate a speciei — se manifestau ca „asociali". E adevărat că în internații secolului al XVIII-lea putem găsi o asemănare cu personajul contemporan al asocialului, dar probabil numai în ordinea rezultatului: căci acest personaj a apărut chiar prin gestul segregării. Într-o bună zi acest om, plecat din toate țările Europei în același exil către mijlocul secolului al XVII-lea, a fost recunoscut drept străin de societatea care îl alungase și ireductibil la exigențele ei; a devenit atunci, spre marele confort al spiritului nostru, candidatul nediferențiat al tuturor închisorilor, al tuturor azilurilor, al tuturor pedepselor. În realitate nu e decât schema unor excluderi suprapuse.

Acest gest care proscrie este la fel de abrupt ca și cel care i-a izolat pe leproși; dar, ca și atunci, rezultatul nu-i arată și sensul. Leproșii n-au fost alungați pentru a opri contagiunea; nu a fost internată, în 1657, o

---

[2] E interesant să notăm că această prejudecată a metodei este comună, în întreaga sa naivitate, autorilor despre care vorbim și celei mai mari părți a marxiștilor atunci când se apropie de istoria științelor.

sutime din populația Parisului pentru a scăpa de „asociali". Gestul avea, fără îndoială, o altă profunzime: el nu izola străini necunoscuți și prea mult timp eschivați sub obișnuință; el crea străini, alterând chipuri familiare peisajului social, pentru a face din ele figuri bizare pe care nimeni nu le mai recunoștea. Făcea să apară Stăinul chiar acolo unde nu fusese presimțit; distrugea intriga, anula anumite familiarități; prin el, ceva din om a devenit intangibil și a fost împins în mod nedefinit spre orizont. Într-un cuvânt, se poate spune că acest gest a fost creator de alienare.

În acest sens, a reface istoria acestui proces de excludere înseamnă a face arheologia unei alienări. Ceea ce trebuie determinat în acest caz nu e ce categorie patologică sau polițienească a fost astfel abordată, ceea ce alienarea dată oricum presupune; ci trebuie știut cum a fost îndeplinit acest gest, cu alte cuvinte ce operațiuni se echilibrează în totalitatea pe care o formează, din ce orizonturi diverse veneau cei care au plecat împreună, loviți de aceeași segregare, și ce experiență de sine traversa omul clasic în momentul în care câteva aspecte dintre cele mai obișnuite pentru el începeau să-și piardă din familiaritatea și din asemănarea cu ceea ce el recunoștea din propria imagine. Dacă acest decret are un sens prin care omul modern a desemnat în nebun propriul său adevăr *alienat*, este în măsura în care a fost constituit, cu mult înainte să acapareze și să-l simbolizeze, acest câmp al alienării în care nebunul s-a trezit alungat, printre atâtea alte figuri care pentru noi nu se mai înrudesc cu el. Acest câmp a fost circumscris în realitate de spațiul internării; iar maniera în care a fost format trebuie să ne indice cum s-a constituit experiența nebuniei.

*

Odată împlinită, și încă în întreaga Europă, marea Închidere — pe cine găsim în aceste cetăți de exil construite la porțile orașului? Pe cine găsim formând, pentru nebunii care se internează, o companie și un fel de înrudire, din care se vor desprinde cu atâta efort la sfârșitul secolului al XVIII-lea?

Un recensământ din 1690 numără mai mult de 3 000 de persoane la Salpêtrière. O mare parte e formată din săraci, vagabonzi și cerșetori. Dar în „sectoare" există elemente diverse, a căror internare nu se explică numai prin sărăcie: la Saint-Théodore, 41 de prizonieri prin ordin regal; 8 „oameni de rând" la închisoare; 20 de „femei bătrâne" la Saint-Paul; sectorul Madeleine are 91 de „bătrâne ramolite sau infirme"; la Sainte-Geneviève sunt 80 de „bătrâne neputincioase", la Saint-Levège, 72 de persoane epileptice; la Saint-Hilaire au fost duse 80 de femei care-au dat în mintea copiilor, la Sainte-Catherine 69 de „sărace cu duhul, necioplite și deformate"; nebunele sunt repartizate între Sainte-Elizabeth, Sainte-Jeanne și temniță, după cum au doar „mintea slabă", ori nebunia

lor se manifestă periodic, ori sunt nebune violente. În sfârșit, 22 de „fete incorigibile" au fost duse, chiar din acest motiv, la Corecție.[3]

Această enumerare are doar valoare de exemplu. Populația este atât de variată la Bicêtre, încât în 1737 se încearcă o repartizare în 5 „întrebuințări"; în prima, închisoarea, temnițele, colibele și celulele pentru cei închiși prin ordin regal; a doua și a treia sunt rezervate „bieților săraci", ca și „marilor și micilor paralitici"; alienații și nebunii sunt cuprinși într-a patra; a cincea grupă: venerici, convalescenții și copiii trimiși la corecție.[4] Când vizitează închisoarea din Berlin, în 1781, Howard găsește acolo cerșetori, „leneși", „escroci și libertini", „infirmi și criminali, bătrâni mizeri și copii".[5] Timp de un secol și jumătate, în toată Europa, internarea își dezvoltă funcția sa monotonă: nivelează greșelile și ușurează suferințele. Din 1650 și până în epoca lui Tuke, Wagnitz și Pinel, Frații Saint-Jean de Dieu, Congregaționiștii Sfântului Lazăr, paznicii de la Bethleem, de la Bicêtre, din Zuchthäusern înșiră, în registrele lor, litaniile internării: „dezmățat", „imbecil", „risipitor", „infirm", „minte tulbure", „libertin", „fiu nerecunoscător", „tată risipitor", „prostituată", „smintit".[6] Între aceștia toți, nici un indiciu al diferenței: aceeași dezonoare abstractă. Mirarea că au fost închiși bolnavi, că au fost confundați nebunii și criminalii, va apărea mai târziu. Deocamdată ne aflăm în prezența unui fenomen uniform.

Diferențele sunt acum clare pentru noi: conștiința indistinctă care le confundă ne dă impresia de ignoranță. Și totuși, e un fapt pozitiv. Ea manifestă, de-a lungul epocii clasice, o experiență originală și ireductibilă; desemnează un domeniu ciudat de închis pentru noi, ciudat de tăcut, dacă ne gândim că el a fost prima patrie a nebuniei moderne.

Nu știința noastră trebuie cercetată în legătură cu ceea ce ne pare ignoranță, ci tocmai această experiență, pentru a vedea ce știe despre ea însăși și ce poate exprima. Vom vedea atunci în ce familiarități s-a aflat nebunia, de care s-a desprins treptat, fără a rupe totuși complet cu aceste periculoase înrudiri.

Căci internarea n-a jucat doar un rol negativ, de excludere; ci și un rol pozitiv, de organizare. Practicile și regulile sale au constituit un domeniu de experiență care și-a avut unitatea, coerența și funcția sa. Ea a pus alături, într-un câmp unitar, personaje și valori între care culturile precedente nu percepuseră nici o asemănare; le-a decalat imperceptibil

---

[3] Cf. Marthe Henry, *op.cit.*, Cassino.

[4] Cf. Bru, *Histoire de Bicêtre*, Paris, 1890, pp. 25–26.

[5] Howard, *loc. cit.*, I, pp. 169–170.

[6] Cf. în Anexă: *Starea persoanelor deținute la Saint-Lazare*; și *Tabelul ordinelor regale pentru încarcerarea la Spitalul general.*

spre nebunie, pregătind o experiență — a noastră — în care se vor semnala ca integrate deja în domeniul de apartenență al alienării mintale. Pentru ca aceste alăturări să fie făcute, a fost necesară o întreagă reorganizare a lumii etice, noi linii de separație între bine și rău, între recunoscut și condamnat, și stabilirea de noi norme în integrarea socială. Internarea nu este decât fenomenul acestei lucrări în profunzime, care face corp comun cu tot ansamblul culturii clasice. Există de fapt anumite experiențe pe care secolul al XVI-lea le acceptase sau le refuzase, pe care le formulase sau dimpotrivă le lăsase deoparte și pe care, acum, secolul al XVII-lea le va relua, grupa și alunga dintr-un singur gest, pentru a le trimite în exilul în care se vor învecina cu nebunia — formând astfel o lume uniformă a Nerațiunii. Aceste experiențe pot fi rezumate spunând că ele ating diverse probleme: fie sexualitatea în raporturile sale cu organizarea familiei burgheze, fie profanarea în raporturile pe care le are cu noua concepție a sacrului și a riturilor religioase, fie „libertinajul", cu alte cuvinte noile raporturi în curs de instaurare între gândirea liberă și sistemul pasiunilor. Aceste trei domenii ale experienței formează, împreună cu nebunia, în spațiul internării, o lume omogenă, în care alienarea mintală va căpăta sensul pe care i-l cunoaștem. La sfârșitul secolului al XVIII-lea, va deveni evident — una dintre acele evidențe neformulate — că anumite forme de gândire „libertină", ca aceea a lui Sade, au o oarecare legătură cu delirul și cu nebunia; se va admite tot atât de ușor că magia, alchimia, practicile profanatoare sau anumite forme de sexualitate sunt directe înrudite cu nerațiunea și cu maladia mentală. Toate acestea vor face parte din semnele majore ale nebuniei și se vor afla printre manifestările sale cele mai importante. Dar pentru ca aceste unități semnificative să devină evidente, a fost necesară răsturnarea operată de clasicism în raporturile pe care nebunia le întreține cu tot domeniul experienței etice.

*

Încă din primele luni de internare, venericii aparțin în mod legitim Spitalului general. Bărbații sunt trimiși la Bicêtre; femeile la Salpêtrière. S-a interzis chiar medicilor de la Hôtel-Dieu să-i primească și să le dea îngrijiri. Dacă, în mod excepțional, sunt acceptate aici femei însărcinate, ele nu trebuie să se aștepte să fie tratate ca toate celelalte; pentru naștere nu li se va da decât un ucenic de chirurg. Spitalul general trebuie deci să-i primească pe „stricați", dar nu-i acceptă fără formalități; datoria față de morala publică trebuie plătită și trebuie făcute pregătiri, pe calea pedepsei și a penitenței, pentru reîntoarcerea într-o comunitate din care păcatul te-a gonit. Nu vei putea deci să fii admis în secția

„marelui rău" fără o atestare: nu un bilet de confesiune, ci un certificat de pedeapsă. Așa a hotărât, după deliberare, biroul Spitalului general, în 1679: „Toți cei care sunt atacați de boala venerică nu vor fi primiți decât cu condiția să fie supuși corecției, înainte de orice, și să fie biciuiți, ceea ce se va certifica prin biletul lor de trimitere."[7]

La origine, venericii n-au fost tratați altfel decât victimele celorlalte mari flageluri — cum ar fi „foamea, ciuma și celelalte plăgi" despre care Maximilian spunea, în Dieta de la Worms, în 1495, că fuseseră trimise de Dumnezeu pentru a-i pedepsi pe oameni. Pedeapsă care nu avea decât o valoare universală și nu sancționa nici o imoralitate anume. La Paris, cei atinși de „boala de Napoli"* erau primiți la Hôtel-Dieu; ca în toate celelalte spitale din lumea catolică, nu li se cerea decât o simplă mărturisire, iar prin aceasta li se rezerva aceeași soartă ca oricărui alt bolnav. Abia la sfârșitul Renașterii au început să fie priviți cu alți ochi. Dacă ar fi să-l credem pe Thierry de Héry, nici o cauză invocată în general, fie aerul stricat, fie infectarea apelor, n-ar putea explica o asemenea maladie: „Iată deci de ce trebuie să-i vedem originea în indignarea și voia celui care creează și împarte toate lucrurile, care pentru a atribui cea mai lascivă, năvalnică, libidinoasă voluptate a oamenilor a făcut ca o anume maladie să se răspândească între ei, drept răzbunare și pedeapsă pentru enormul păcat al desfrâului. Așa cum Dumnezeu i-a poruncit lui Moise să arunce pulbere în aer în prezența Faraonului, astfel încât pe tot cuprinsul Egiptului oamenii și celelalte animale au fost acoperite de bube."[8] Existau mai mult de 200 de bolnavi de acest fel la Hôtel-Dieu, atunci când s-a decis excluderea lor, spre 1590. Iată-i proscriși, plecând într-un exil care nu e întru totul o izolare terapeutică, ci o segregare. Mai întâi sunt adăpostiți pe lângă Notre-Dame, în câteva magherniţe de scânduri. Apoi sunt exilați la marginea orașului, la Saint-Germain-des-Prés; dar costă foarte mult și fac dezordine. Sunt admiși din nou, nu fără dificultate, în saloanele de la Hôtel-Dieu, până când, în sfârșit, găsesc un loc de azil între zidurile Spitalelor generale.[9]

Abia atunci a fost codificat tot acest ceremonial unde se regăsesc, într-o aceeași intenție purificatoare, loviturile de bici, tratamentele tradiționale și taina penitenței. Intenția pedepsei, și încă a pedepsei individuale,

[7] Deliberarea Spitalului general, *Histoire de l'Hôpital général.*

* În orig., *mal de Naples* — veche denumire a sifilisului, pe care francezii au pretins că l-au adus de la Napoli, după expediția care a avut loc sub Carol al VIII-lea. (*N.t.*)

[8] Thierry de Héry, *La Méthode curative de la maladie vénérienne*, 1569, pp. 3 și 4.

[9] La care trebuie să adăugăm Hôpital du Midi. Cf. Pignot, *L'Hôpital du Midi et ses origines*, Paris, 1885.

devine atunci foarte clară. Flagelul și-a pierdut caracterul apocaliptic; el desemnează, foarte local, o culpabilitate. Mai mult, „marele rău" nu cere aceste rituri de purificare decât dacă își are originea în dezordinile inimii și dacă poate fi înscris în păcatul definit prin intenția deliberată de a păcătui. Regulamentul Spitalului general nu lasă loc nici unui echivoc: măsurile prescrise nu sunt valabile, „bineînțeles", decât pentru „aceia și acelea care își vor fi dobândit boala prin dezordinea sau desfrâul lor, și nu aceia care o vor fi dobândit prin căsătorie sau altfel, cum ar fi o femeie prin soț sau doica prin copil"[10]. Răul nu mai e perceput într-un destin al lumii; el este reflectat în legea transparentă a unei logici a intențiilor.

Odată făcute aceste distincții și aplicate primele pedepse, venericii sunt acceptați la Spital. La drept vorbind, sunt înghesuiți în interiorul său. În 1781, 138 de oameni vor ocupa 60 de paturi ale secției Saint-Eustache de la Bicêtre; Salpêtrière dispunea de 125 de paturi la Miséricorde pentru 224 de femei. Cei aflați în faza finală sunt lăsați să moară. Celorlalți, li se aplică „Marile Remedii": niciodată mai mult, rareori mai puțin de șase săptămâni de îngrijire; ele încep totdeauna cu o sângerare, urmată imediat de o purgație; o săptămână e apoi consacrată băilor, cam două ore pe zi; apoi din nou purgație și, pentru a încheia această primă fază a tratamentului, se impune o bună și completă mărturisire. Pot începe atunci frecțiile cu mercur, cu întreaga lor eficacitate; ele se prelungesc timp de o lună, la capătul căreia două purgații și o sângerare trebuie să alunge ultimele umori morbide. Se acordă cincisprezece zile de convalescență. Apoi, după ce s-a pus definitiv în bună regulă cu Dumnezeu, pacientul este declarat însănătoșit și dat afară.

Această „terapeutică" dezvăluie surprinzătoare peisaje imaginare și mai ales o complicitate a medicinei și a moralei care dau sens deplin acestor practici ale purificării. Boala venerică a devenit în epoca clasică mai mult impuritate decât maladie; la ea se raportează bolile fizice. Percepția medicală este de departe comandată de această intuiție etică. Și uneori chiar anulată de ea; dacă trebuie îngrijit corpul pentru a elimina contagiunea, se ajunge la pedepsirea cărnii, pentru că ea e cea care ne leagă de păcat; și nu numai la pedepsire, ci și la exersarea și lovirea ei, fără teama de a lăsa urme dureroase, pentru că sănătatea transformă cu prea mare ușurință corpul nostru în prilej de a păcătui. E îngrijită maladia, dar e ruinată sănătatea care favorizează greșeala: „Vai, nu mă mir că sfântul Bernard se temea de o sănătate perfectă a credincioșilor săi; știa unde duce aceasta, pentru cine nu se pricepe să-și pedepsească

[10] Cf. *Histoire de l'Hôpital général.*

trupul asemenea apostolului, supunându-l mortificării, prin post, prin rugăciuni."[11] Așa e „tratamentul" venericilor: o medicină îndreptată în același timp împotriva maladiei și împotriva sănătății — în favoarea corpului, dar în detrimentul cărnii. E aici o idee importantă pentru a înțelege anumite terapeutici aplicate, prin decalaj, nebuniei, de-a lungul secolului al XIX-lea.[12]

Timp de o sută cincizeci de ani, venericii se vor învecina cu smintiții în spațiul aceleiași incinte; și le vor lăsa pentru mult timp un anume stigmat care va trăda, pentru conștiința modernă, o înrudire obscură care le va rezerva aceeași soartă și îi va plasa în același sistem de pedepse. Faimoasele „Petites-Maisons" de pe rue de Sèvres erau aproape în exclusivitate rezervate nebunilor și venericilor — și asta până la sfârșitul secolului al XVIII-lea.[13] Această înrudire între pedepsele pentru nebunie și sancționarea dezmățului nu este o urmă de arhaism în conștiința europeană. Dimpotrivă, ea s-a definit în pragul lumii moderne, pentru că secolul al XVII-lea e cel care a descoperit-o cu adevărat. Inventând, în geometria imaginară a moralei sale, spațiul internării, epoca clasică descoperea în același timp o patrie și un loc de mântuire comune păcatelor împotriva cărnii și greșelilor împotriva rațiunii. Nebunia devine vecină cu păcatul, și poate că tocmai aici se va stabili, pentru câteva secole, această înrudire a nerațiunii cu culpabilitatea pe care alienatul o încearcă astăzi ca pe un destin, iar medicul o descoperă ca pe un adevăr natural. În acest spațiu factice creat pe de-a-ntregul în plin secol al XVII-lea s-au constituit alianțe obscure pe care o sută și ceva de ani de psihiatrie așa-zis „pozitivă" n-au ajuns să le distrugă, chiar dacă s-au legat pentru prima dată, foarte recent, în epoca raționalismului.

E într-adevăr ciudat că tocmai raționalismul a autorizat această confuzie a pedepsei cu remediul, această cvasiidentitate a gestului care pedepsește și a celui care însănătoșește. El presupune un anumit tratament care, chiar acolo unde medicina se întâlnește cu morala, va fi deopotrivă o anticipare a pedepselor veșnice și un efort de restabilire a sănătății. În fond, se caută viclenia rațiunii medicale care face bine făcând rău. Și fără îndoială că aceasta e căutarea care trebuie descifrată sub fraza pe care sfântul Vincent de Paul a pus-o în fruntea regulamentelor de

---

[11] Bossuet, *Traité de la concupiscence*, cap. V, în Bossuet, *Textes choisis* de H. Bremond, Paris, 1913, vol. III, p. 183.

[12] În special sub forma sedativelor morale ale lui Guislain.

[13] *État abrégé de la dépense annuelle des Petites-Maisons.* „Petites-Maisons [spital din Paris în care erau închiși alienații — *N.t.*] cuprind 500 de bieți bătrâni ramoliți, 120 de bieți bolnavi de chelbe, 100 de bieți bolnavi de sifilis, 80 de bieți nebuni." Făcut la 17 februarie 1664, pentru Monseniorul de Harlay (B.N., ms. 18606).

la Saint-Lazare, ca o promisiune și totodată o amenințare pentru toți prizonierii: „Considerând că suferințele lor vremelnice nu îi vor scuti de cele veșnice...“; de aici decurge tot sistemul religios de control și de represiune care, înscriind suferințele vremelnice în această ordine a penitenței totdeauna reversibile în termenii eternității, poate și trebuie să-l scutească pe păcătos de chinurile veșnice. Constrângerea umană ajută dreptatea divină străduindu-se s-o facă inutilă. Represiunea dobândește astfel o dublă eficacitate, în însănătoșirea trupurilor și în purificarea sufletelor. Internarea înlesnește astfel acele faimoase remedii morale — pedepse și terapeutici — care vor constitui activitatea principală a primelor aziluri din secolul al XIX-lea, și a căror formulă o va da Pinel, înaintea lui Leuret, cu asigurarea că e bine uneori „să tulburi puternic imaginația unui alienat și să-i imprimi un sentiment de teroare“[14].

Tema unei înrudiri între medicină și morală este la fel de vechi, desigur, ca și medicina greacă. Dar secolul al XVII-lea și ordinea rațiunii creștine au înscris-o în instituțiile lor sub forma cea mai puțin greacă: sub forma represiunii, a constrângerii, a obligației de a-ți afla mântuirea.

*

La 24 martie 1726, locotenentul de poliție Hérault, asistat de „domnii deținând sediul prezidial din Châtelet, în Paris“ face publică o judecată la capătul căreia „Étienne Benjamin Deschauffours este declarat tulburat de-a binelea și convins că a comis crimele de sodomie menționate la proces. Drept pedeapsă, numitul Deschauffours este condamnat să fie ars de viu în Place de Grève, cenușa să-i fie apoi aruncată în vânt, iar bunurile confiscate de rege“. Execuția avu loc în aceeași zi.[15] A fost, în Franța, una dintre ultimele condamnări capitale pentru fapte de sodomie.[16] Dar deja conștiința contemporană era destul de indignată de această severitate pentru ca Voltaire să-i păstreze amintirea în momentul redactării articolului „Amour socratique“ din *Dictionnaire philosophique*.[17] În cea mai mare parte a cazurilor, sancțiunea, dacă nu era surghiunul în provincie, consta în internarea la Hôpital sau într-o casă de detenție.[18]

---

[14] Pinel, *Traité médico-philosophique*, p. 207.

[15] Arsenal, ms. 10918, f. 173.

[16] Au mai avut loc câteva condamnări de acest fel: putem citi în Memoriile marchizului d'Argenson: „În ultimele zile au fost arși pentru sodomie doi țărani“ (*Mémoires et Journal*, vol. VI, p. 227).

[17] *Dictionnaire philosophique* (*Œuvres complètes*), vol. XVII, p. 183, nota 1.

[18] 14 dosare din Arsenal — în jur de 4 000 de cazuri — sunt consacrate acestor măsuri polițienești de ordin minor; se găsesc la cotele 10254–10267.

Aceasta constituie o neobișnuită reducere a pedepsei, dacă o comparăm cu cea veche, *ignis et incendium* [foc și ardere], pe care o prescriau încă legi neabolite conform cărora „cei care păcătuiesc prin această crimă sunt condamnați să ardă de vii. Această pedeapsă care a fost adoptată de jurisprudența noastră se aplică în egală măsură femeilor și bărbaților"[19]. Dar ceea ce conferă o semnificație particulară noii indulgențe față de sodomie este condamnarea morală și sancționarea scandalului care începe să pedepsească homosexualitatea, în expresiile sale sociale și literare. Epoca în care sunt arși pentru ultima dată sodomiții este chiar epoca în care dispărea, odată cu sfârșitul „libertinajului erudit", un întreg lirism homosexual pe care cultura Renașterii îl suportase perfect. S-ar spune că sodomia, altădată condamnată pe același plan cu magia și erezia și în același context de profanare religioasă[20], nu mai este condamnată acum decât din rațiuni morale, și în același timp cu homosexualitatea. Aceasta din urmă e cea care devine de acum înainte circumstanța majoră a condamnării — adăugându-se practicilor sodomiei, exact în vreme ce apărea față de sentimentul homosexual o sensibilitate scandalizată.[21] Se confundă acum două experiențe care până atunci fuseseră separate: interdicțiile sacre ale sodomiei și echivocurile amoroase ale homosexualității. O aceeași formă de condamnare le sancționează pe amândouă și trage o linie despărțitoare cu totul nouă în domeniul sentimentului. Se formează astfel o unitate morală, eliberată de vechile pedepse, nivelată prin internare și apropiată deja de formele moderne ale culpabilității.[22] Homosexualitatea, căreia Renașterea îi dăduse libertate de expresie, va intra de-acum în zona tăcerii și va trece în domeniul interzis, moștenind vechi condamnări ale unei sodomii în prezent desacralizate.

De-acum înainte, între dragoste și nerațiune se vor instaura noi raporturi. În toată evoluția culturii platoniciene, dragostea fusese repartizată după o ierarhie a sublimului care o înrudea, în funcție de nivelul său, fie cu o nebunie oarbă a trupului, fie cu o mare beție a sufletului

[19] Cf. Chauveau și Helie, *Théorie du Code pénal*, vol. IV, nr. 1507.

[20] În procesele secolului al XV-lea, acuzația de sodomie este întotdeauna însoțită de aceea de erezie (erezia prin excelență, catarismul). Cf. procesul lui Gilles de Rais. Regăsim aceeași acuzație în procesele de vrăjitorie. Cf. De Lacre, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges*, Paris, 1612.

[21] În cazul femeii Drouet și al domnișoarei de Parson avem un exemplar tipic al acestui caracter agravant al homosexualității în raport cu sodomia. Arsenal, ms. 11183.

[22] Această nivelare se manifestă prin faptul că sodomia este așezată, prin ordonanța din 1670, printre „cazurile regale", ceea ce nu e un semn al gravității sale, ci al dorinței de a o ascunde Parlamentului, care avea încă tendința de a aplica vechile reguli ale dreptului medieval.

în care Nerațiunea este virtualmente în situația de a cunoaște. Sub diferitele lor forme, dragostea și nebunia se distribuiau în diversele regiuni ale gnozelor. Epoca modernă, începând cu clasicismul, fixează o altă opțiune: dragostea din rațiune și cea din nerațiune. Homosexualitatea aparține celei de-a doua. Astfel, puțin câte puțin, ea se așază printre stratificările nebuniei. Se instalează în nerațiunea epocii moderne, plasând în miezul oricărei sexualități necesitatea unei opțiuni în care epoca noastră își reafirmă neîncetat hotărârea. În lumina ingenuității sale, psihanaliza a văzut bine că orice nebunie își are rădăcina într-o sexualitate tulburată; dar asta nu are sens decât în măsura în care cultura noastră, printr-o opțiune care îi caracterizează clasicismul, a plasat sexualitatea pe linia de separare față de nerațiune. Din toate timpurile, și probabil în toate culturile, sexualitatea a fost integrată într-un sistem de constrângere; dar numai în cultura noastră, și la o dată relativ recentă, a fost împărțită într-o manieră atât de riguroasă între Rațiune și Nerațiune, și apoi, în consecință și prin degradare, între sănătate și maladie, normal și anormal.

Tot în aceste categorii ale sexualității trebuie adăugat tot ce ține de prostituție și de dezmăț. De aici se recrutează, în Franța, oamenii de rând din spitalele generale. Cum explică Delamare în *Traité de la police*, „era nevoie de un remediu puternic pentru a elibera publicul de această corupție și nu s-a putut găsi altul mai bun, mai prompt ori mai sigur ca o închisoare pentru a-i închide și a-i obliga să trăiască într-o disciplină adecvată sexului, vârstei și vinii lor"[23]. Locotenentul de poliție are dreptul absolut de a aresta fără procedură orice persoană care se dedă dezmățului public, până la intervenția sentinței de la Châtelet, care este fără apel.[24] Dar toate aceste măsuri nu sunt luate decât dacă scandalul este public sau dacă interesul familiilor riscă să fie compromis; e vorba, înainte de toate, de a evita ca patrimoniul familiilor să fie delapidat sau să treacă în mâini nedemne.[25] Într-un fel, internarea și tot regimul polițienesc care o înconjoară servesc la controlarea unei anumite ordini familiale, care funcționează deopotrivă ca regulă socială și ca normă a rațiunii.[26] Familia cu necesitățile sale devine unul din criteriile esențiale ale rațiunii; și ea e aceea care, înainte de toate, cere și obține internarea.

---

[23] Delamare, *Traité de la police*, vol. I, p. 527.

[24] Începând din 1715, împotriva sentințelor locotenentului de poliție se poate face apel în Parlament; dar această posibilitate a rămas foarte teoretică.

[25] Este internată de exemplu o femeie, Loriot, căci „nenorocitul de Chartier aproape că și-a abandonat nevasta, familia și datoria pentru a se dărui cu totul acestei nefericite creaturi care l-a costat deja cea mai mare parte a averii sale" (*Notes de R. d'Argenson*, Paris, 1866, p. 3).

[26] Fratele episcopului de Chartres este internat la Saint-Lazare: „Avea un caracter atât de josnic și era născut cu înclinații atât de nedemne de originea lui

Asistăm în această epocă la marea confiscare a eticii sexuale de către morala familiei. Confiscare ce nu a fost lipsită de dezbateri sau reticențe. Multă vreme, mișcarea „prețioasă" i-a opus un refuz a cărui importanță morală a fost considerabilă, chiar dacă efectul a fost precar și pasager: efortul de a trezi riturile dragostei curtenești (*amour courtois*) și de a-i menține integritatea dincolo de obligațiile căsătoriei, tentativa de a stabili la nivelul sentimentelor o solidaritate și un fel de complicitate totdeauna gata s-o ia înaintea legăturilor de familie trebuiau în cele din urmă să eșueze în fața triumfului moralei burgheze. Dragostea e desacralizată prin contract. Saint-Évremond știe bine acest lucru atunci când își bate joc de prețioase, pentru care „dragostea este încă un Dumnezeu...; ea nu trezește nici o pasiune în sufletele lor, ci formează un fel de religie"[27]. În curând dispare această neliniște etică ce fusese comună spiritului curtenesc și spiritului prețios și căreia îi răspunde Molière, pentru clasa sa și pentru secolele viitoare: „Căsătoria e un lucru sfânt și cine vorbește de la început despre ea se poartă ca un om cinstit." Nu amorul este sacru, ci numai căsătoria, și încă în fața notarului: „...a nu te îndrăgosti decât odată cu foaia de zestre..."[28] Instituția familială trasează cercul rațiunii; în afara lui amenință toate pericolele smintelii; omul cade acolo pradă nerațiunii și tuturor patimilor sale. „Blestemat fie pământul din care ies neîncetat un fum atât de greu, vapori atât de negri care se ridică din aceste pasiuni tenebroase și care ne ascund cerul și lumina; din care pornesc luminile și fulgerele justiției divine împotriva corupției speciei umane."[29]

Vechilor forme ale dragostei occidentale li se substituie o nouă sensibilitate: aceea care apare în familie și din familie; ea exclude, ca ținând de ordinea nerațiunii, tot ceea ce nu e conform ordinii și interesului său. Putem deja să auzim amenințările doamnei Jourdain: „Ți-ai pierdut mințile, bărbate, cu țicnelile astea"; și mai departe: „Eu îmi apăr drepturile, și am toate femeile de partea mea."[30] Și afirmația nu e în zadar; promisiunea va fi ținută: într-o zi, marchiza d'Espart va putea cere punerea sub interdicție a soțului ei bazându-se doar pe aparențele unei legături

---

încât te puteai aștepta la orice. Voia, se spune, să o ia de nevastă pe doica fratelui său" (B.N., Clairambault, 986).

[27] Saint-Évremond, „Le Cercle", în *Œuvres*, 1753, vol. II, p. 86.

[28] *Prețioasele ridicole*, scena V, în Molière, *Dragoste cu toane*, *Prețioasele ridicole și alte comedii*, trad. de Alexandru Balaci, Editura Minerva, București, 1974, pp. 241–243.

[29] Bossuet, *Traité de la concupiscence*, cap. IV (*Textes Choisis* de H. Bremond, vol. III, p. 180).

[30] *Burghezul gentilom*, actul III, scena III și actul IV, scena IV, în Molière, *Teatru*, trad. de Victor Eftimiu, Editura Univers, București, pp. 418 și 461.

contrare intereselor patrimoniului său; în ochii justiției, nu înseamnă că și-a pierdut rațiunea?[31] Dezmățul, risipa, legăturile inavuabile, căsătoria rușinoasă se numără printre motivele cele mai numeroase ale internării. Această putere de represiune care nu e în totalitate nici a justiției, nici a religiei, această putere care a fost legată direct de autoritatea regală nu reprezintă în fond arbitrarul despotismului, ci caracterul de-acum riguros al cerințelor familiale. Internarea a fost lăsată de monarhia absolută la discreția familiei burgheze.[32] Moreau o spune fără înconjur în *Discours sur la justice*, în 1771: „O familie vede crescând în sânul ei un individ josnic, gata să o dezonoreze. Ca să nu fie stigmatizat, ea se grăbește să anticipeze, prin propria judecată, pe aceea a tribunalelor, iar această deliberare familială este un aviz pe care suveranul trebuie să-l examineze cu bunăvoință."[33] Abia la sfârșitul secolului al XVIII-lea, sub ministeriatul lui Breteuil, încep manifestările împotriva principiului în sine, iar puterea monarhică încearcă să se desolidarizeze de cerințele familiei. Circulara din 1784 declară: „Dacă o persoană majoră se înjosește printr-o căsătorie rușinoasă, sau se ruinează prin cheltuieli nesăbuite, sau se lasă în voia exceselor dezmățului și trăiește în desfrâu, nimic din toate acestea nu îmi pare a prezenta motive suficient de puternice pentru a-i priva de libertate pe cei care sunt *sui juris*."[34] În secolul al XIX-lea, conflictul dintre individ și familia sa va deveni o afacere privată și va lua atunci aspectul unei probleme psihologice. În timpul întregii perioade a internării, ea a fost, dimpotrivă, o afacere care ținea de ordinea publică; ea punea în cauză un fel de statut moral universal; întreaga cetate era interesată de rigoarea structurii familiale. Oricine o prejudicia intra în lumea nerațiunii. Și, devenind astfel forma majoră a sensibilității la nerațiune, familia va putea constitui cândva locul conflictelor din care se nasc diversele forme ale nebuniei.

Atunci când epoca clasică îi interna pe toți cei care, prin boala venerică, homosexualitate, dezmăț, risipă, manifestau o libertate sexuală pe care morala epocilor precedente o putuse condamna, dar fără să se

---

[31] Balzac, *L'Interdiction. La Comédie humaine*, ed. Conard, vol. VII, pp. 135 și urm.

[32] O cerere de internare dintre multe altele: „Toate rudele numitului Noël Robert Huet… au onoarea de a înfățișa cu umilință Înălțimii Voastre că au nenorocirea de a-l avea drept rudă pe numitul Huet, care a fost totdeauna un om de nimic, nici măcar n-a vrut să facă vreodată ceva, dedându-se cu totul dezmățului, frecventând medii rău famate, care l-ar putea duce la dezonoarea familiei sale și a surorii sale, care încă nu și-a făcut un rost" (Arsenal, ms. 11617, f. 101).

[33] Citat în Pietri, *La Réforme de l'État au XVIIIe siècle*, Paris, 1935, p. 253.

[34] Circulara lui Breteuil. Citată în Funck-Brentano, *Les Lettres de cachet*, Paris, 1903.

gândească niciodată să-i asimileze, direct sau indirect, cu smintiții, ea înfăptuia o ciudată revoluție morală: descoperea un numitor comun de nerațiune unor experiențe care mult timp rămăseseră foarte îndepărtate unele de altele. Ea grupa un întreg ansamblu de conduite condamnate, formând un fel de halou de culpabilitate în jurul nebuniei. Psihopatologiei îi va fi ușor să regăsească această culpabilitate amestecată în maladia mentală, pentru că ea fusese pusă acolo cu precizie de obscura activitate pregătitoare desfășurată de-a lungul clasicismului. În așa măsură încât cunoașterea noastră științifică și medicală a nebuniei se bazează implicit pe constituirea anterioară a unei experiențe etice a nerațiunii.

*

Obiceiurile internării trădează și o altă regrupare: aceea a tuturor categoriilor profanării.

Putem întâlni în registre o notă ca aceasta: „Unul dintre oamenii cei mai furioși și fără nici o religie, care nu merge deloc la slujbe și nu-și face datoria de creștin, hulind numele Domnului, spunând că Dumnezeu nu există, iar dacă ar exista, s-ar ridica împotriva lui cu sabia în mână."[35] Altădată, asemenea furii ar fi atras după sine toate pericolele blasfemiei, dar și autoritatea profanării; și-ar fi căpătat sensul și gravitatea în orizontul sacrului. Mult timp cuvântul, în uzul și abuzul său, fusese prea legat de interdicțiile religioase pentru ca o violență de acest gen să nu fie aproape un sacrilegiu. Și până la mijlocul secolului al XVI-lea, violențele limbajului și ale gestului depind încă de vechile pedepse religioase: lanțuri, stâlpul infamiei, crestarea buzelor cu fierul roșu, apoi tăierea limbii și, în fine, în caz de nouă recidivă, rugul. Reforma și luptele religioase au relativizat, desigur, blasfemia; linia profanărilor nu mai este o frontieră absolută. Sub domnia lui Henric al IV-lea nu mai sunt prevăzute decât, într-o manieră imprecisă, amenzi, apoi „pedepse exemplare și extraordinare". Dar Contrareforma și noile rigori religioase obțin o revenire la pedepsele tradiționale, „după enormitatea cuvintelor rostite"[36]. Între 1617 și 1649 au fost executate 34 de pedepse capitale pentru blasfemie.[37]

Dar aici e paradoxul: fără ca severitatea legilor să slăbească în vreun fel[38], nu mai există din 1653 până 1661 decât 14 condamnări publice,

---

[35] Arsenal, ms. 10135.

[36] Ordonanța din 10 noiembrie 1617 (Delamare, *Traité de la police*, I, pp. 549–550).

[37] Cf. Pintard, *Le Libertinage érudit*, Paris, 1942, pp. 20–22.

[38] O ordonanță din 7 septembrie 1651, reînnoită la 30 iulie 1666, precizează din nou ierarhia pedepselor care, după numărul recidivelor, merge de la lanțuri la rug.

dintre care 7 sunt urmate de execuții. Ele vor dispărea chiar, puțin câte puțin.[39] Dar severitatea legilor nu a diminuat frecvența greșelii: casele de internare, până la sfârșitul secolului al XVIII-lea, sunt pline de „blasfematori" și de toți cei care au săvârșit acte de profanare. Blasfemia n-a dispărut: a primit, în afara legilor și ciuda lor, un nou statut, prin care se vede deposedată de toate pericolele sale. A devenit o chestiune de dezordine: o extravaganță a cuvântului care se află la jumătatea drumului între tulburarea minții și nelegiuirea inimii. Este marele echivoc al acestei lumi desacralizate în care violența se poate descifra la fel de bine, și fără contradicții, în termenii smintelii sau ai necredinței. Între nebunie și impietate diferența e imperceptibilă sau în orice caz se poate stabili o echivalență practică pentru a justifica internarea. Iată un raport de la Saint-Lazare către d'Argenson, în legătură cu un pensionar care s-a plâns de mai multe ori că a fost închis deși nu e „nici extravagant, nici smintit"; la aceasta gardienii obiectează că „nu vrea să îngenuncheze în momentele cele mai sfinte ale slujbei...; în sfârșit, acceptă, atât cât poate, să păstreze o parte din cina de joi pentru vineri, iar această din urmă trăsătură dovedește destul de clar că, dacă nu e extravagant, este înclinat să devină necredincios"[40]. Astfel se definește o întreagă regiune ambiguă, pe care sacrul tocmai a abandonat-o ei înseși, dar care încă n-a fost învestită de conceptele medicale și de formele analizei pozitiviste, o regiune oarecum nediferențiată, în care domnesc impietatea, necredința, dezordinea rațiunii și a inimii. Nici profanarea, nici patologicul, ci, între frontierele lor, un domeniu ale cărui semnificații, deși sunt reversibile, se află totdeauna plasate sub influența unei condamnări etice. Acest domeniu care, la jumătatea drumului dintre sacru și morbid, este în întregime dominat de un refuz etic fundamental — este cel al nerațiunii clasice. Ea acoperă astfel nu numai toate formele excluse ale sexualității, ci toate acele violențe împotriva sacrului care au pierdut semnificația riguroasă a profanărilor; ea desemnează deci un nou sistem de opțiuni în morala sexuală și, în același timp, noi limite în interdicțiile religioase.

Această evoluție în regimul blasfemiilor și al profanărilor poate fi regăsită cu destulă exactitate în legătură cu sinuciderea, care multă vreme a fost încadrată în seria crimei și a sacrilegiului[41]; din acest motiv, sinuciderea ratată trebuia pedepsită cu moartea: „Acela care și-a îndreptat

---

[39] Cazul cavalerului de la Barre trebuie considerat o excepție; scandalul pe care l-a stârnit dovedește acest lucru.

[40] B.N. Clairambault, 986.

[41] În cutumele din Bretagne: „Dacă cineva se omoară cu bună știință, trebuie să fie spânzurat de picioare și târât ca un ucigaș."

mâinile violente asupra lui însuși și a încercat să se omoare nu trebuie să ocolească moartea violentă pe care a vrut-o."[42] Ordonanța din 1670 reia cea mai mare parte din aceste dispoziții, asimilând „uciderea de sine" cu tot ceea ce poate fi „crimă de lez-majestate divină sau umană"[43]. Dar aici, ca și în cazul profanărilor sau al crimelor sexuale, însăși rigoarea Ordonanței pare să autorizeze o întreagă practică extrajudiciară în care sinuciderea nu mai are valoare de profanare. În registrele caselor de internare, găsim adesea mențiunea: „A vrut să se omoare", fără a fi amintită starea de boală sau de frenezie pe care legislația a considerat-o totdeauna drept scuză.[44] Prin ea însăși, tentativa de sinucidere indică o dezordine a sufletului care trebuie diminuată prin constrângere. Cei care au încercat să se sinucidă nu mai sunt condamnați[45]; sunt închiși și li se impune un regim care e și pedeapsă, și mijloc de a preveni orice nouă tentativă. Ei sunt cei cărora li s-au aplicat, pentru prima dată în secolul al XVIII-lea, faimoasele aparate de constrângere pe care epoca pozitivistă le va utiliza ca terapeutică: cușca de răchită, cu un capac răscroit în partea de sus pentru cap, și în care mâinile sunt legate[46], sau „dulapul" care închide subiectul în picioare, până la înălțimea gâtului, lăsând doar capul liber[47]. Astfel, sacrilegiul sinuciderii se vede anexat domeniului neutru nerațiunii. Sistemul de represiune prin care este sancționată o eliberează de orice semnificație profanatoare și, definind-o drept conduită morală, o va aduce progresiv în limitele unei psihologii. Căci fără îndoială culturii occidentale, în evoluția sa din ultimele trei secole, îi revine întemeierea unei științe a omului pe moralizarea a ceea ce altădată fusese, pentru ea, sacrul.

Să lăsăm deoparte, deocamdată, orizontul religios al vrăjitoriei și evoluția sa de-a lungul epocii clasice.[48] Doar la nivelul ritualurilor și al practicilor, o întreagă masă de gesturi se văd deposedate de sens și golite de conținut; procedee magice, rețete de vrăjitorie benefică sau malefică, secrete răsuflate ale unei alchimii elementare decăzute puțin câte puțin

---

[42] Brun de la Rochette, *Les Procès civils et criminels*, Rouen, 1663. Cf. Locard, *La Médicine judiciaire en France au XVIIe siècle*, pp. 262–266.

[43] Ordonanță din 1670. Titlul XXII, art. I.

[44] „...nu și-a îndeplinit planul și înfăptuit voința decât dintr-o prea mare durere, boală violentă, disperare sau furie" (Brun de la Rochette, *loc. cit.*).

[45] Aceeași situație pentru morți: „Cei pe care niște legi inepte îi urmărea și după moarte nu mai sunt târâți pe plasă. Era de altfel un spectacol oribil și respingător, care putea avea consecințe periculoase pentru un oraș unde trăiau femei însărcinate" (Mercier, *Tableau de Paris*, 1783, III, p. 195).

[46] Cf. Heinroth, *Lehrbuch der Störungen des Seelenleben*, 1818.

[47] Cf. Casper, *Charakteristik der französischen Medizin*, 1865.

[48] Rezervăm această problemă pentru un studiu ulterior.

în domeniul public, toate acestea desemnează acum o impietate difuză, o greșeală morală și, într-un fel, posibilitatea permanentă a unei dezordini sociale.

Rigorile legislației nu s-au atenuat deloc în cursul secolului al XVII-lea. O ordonanță din 1628 aplica tuturor ghicitorilor și astrologilor o amendă de 500 de livre și o pedeapsă corporală. Edictul din 1682 este mult mai redutabil[49]: „Orice persoană preocupată de ghicit va trebui să părăsească imediat Regatul"; orice practică superstițioasă trebuie să fie pedepsită în mod exemplar și „după necesitățile cazului"; și „dacă se vor găsi în viitor persoane într-atât de înrăite încât să adauge superstiției impietatea și sacrilegiul... dorim ca acelea care se vor dovedi convinse de aceste practici să fie pedepsite cu moartea". În sfârșit, aceste pedepse vor fi aplicate tuturor celor care vor utiliza farmece și otrăvuri, „fie că au provocat sau nu moartea"[50]. Or, două lucruri sunt caracteristice: primul este că pentru practici vrăjitorești sau întreprinderi magice condamnările devine foarte rare, la sfârșitul secolului al XVII-lea și după episodul otrăvurilor; se mai semnalează doar câteva cazuri, mai ales în provincie; dar foarte curând pedepsele aspre se domolesc. Or, prin aceasta practicile condamnate nu dispar; Spitalul general și casele de internare primesc în număr mare oameni care s-au interesat de vrăjitorie, de magie, de ghicit, uneori și de alchimie.[51] Totul ca și cum, sub o regulă juridică severă, se țeseau puțin câte puțin o practică și o conștiință socială de un tip foarte diferit, care percep în aceste conduite o altă semnificație. Or, lucru curios, această semnificație care permite evitarea legii și a vechilor ei pedepse este formulată de legislatorul însuși în considerentele edictului din 1682. Într-adevăr, textul este îndreptat împotriva „celor care-și spun ghicitori, magicieni, vrăjitori": căci s-ar fi putut întâmpla

---

[49] E adevărat că a fost promulgat după afacerea otrăvurilor.

[50] Delamare, *Traité de la police*, I, p. 562.

[51] Câteva exemple. Vrăjitorie: în 1706 este transferată de la Bastilia la Salpêtrière văduva Matte „ca falsă vrăjitoare, care își susținea ridicolele divinații prin sacrilegii abominabile". În anul următor, ea cade bolnavă, „să sperăm că moartea sa va elibera în curând publicul" (Ravaisson, *Archives Bastille*, XI, p. 168). Alchimiști: „Dl. Aulmont cel tânăr a dus-o (la Bastilia) pe Lamy care a putut fi găsită abia astăzi, făcând parte dintr-o cauză de cinci [persoane], dintre care trei au fost deja arestate și trimise la Bicêtre, iar femeile la Spitalul general, pentru secretele metalelor" (*Journal de Du Junca*, citat de Ravaisson, XI, p. 165); sau Marie Magnan, care lucrează la „distilări și congelări ale mercurului pentru a face din el aur" (Salpêtrière, *Archives préfectorales de Police*. Br. 191). Magicieni: Mailly, trimisă la Salpêtrière fiindcă a compus un filtru de dragoste „pentru o femeie văduvă foarte pasionată de un tânăr" (*Notes de R. d'Argenson*, p. 88).

ca, „sub pretextul horoscoapelor și prezicerilor și prin mijlocirea atracțiilor operațiunilor de pretinsă magie și alte iluzii de care acest gen de oameni este obișnuit să se folosească, să fi surprins diverse persoane ignorante sau credule care se vor fi lăsat, fără discernământ, ademenite de ei". Și, ceva mai departe, același text îi desemnează pe cei care „sub iluzoria profesiune de ghicitori, magicieni, vrăjitori sau alte nume asemănătoare, condamnate de legile divine și umane, corup și contaminează spiritul oamenilor prin discursul și practicile lor și prin profanarea a ceea ce religia are mai sfânt"[52]. Concepută în acest fel, magia se vede golită de toată eficacitatea sacrilegiului său; ea nu mai profanează, ci înșală. Puterea sa este de a iluziona: cu dublul sens că este o putere golită de realitate, dar și că îi orbește pe cei care nu au spiritul drept și voința fermă. Ea aparține domeniului răului nu pentru că manifestă puteri obscure și transcendente în acțiunea sa, ci în măsura în care se înscrie într-un sistem de erori care își are artizanii și păcăliții, iluzioniștii și naivii săi. Ea poate fi vehiculul unor crime reale[53], dar prin ea însăși nu mai este nici gest criminal, nici sacrilegiu. Eliberată de puterile sale sacre, nu mai e decât purtătoarea unor intenții malefice: o iluzie a spiritului în slujba dezordinilor inimii. Nu mai este judecată după atracțiile profanării, ci după ceea ce dezvăluie ca nerațiune.

Aici e o schimbare importantă. Se rupe unitatea care grupa altădată, fără discontinuități, sistemul practicilor, credința celui care le utiliza și judecata celor care dădeau condamnări. De-acum înainte, va exista sistemul denunțat din exterior ca ansamblu iluzoriu; iar pe de altă parte, sistemul trăit din interior, printr-o adeziune care nu mai e peripeție rituală, ci eveniment și alegere individuală: fie eroare virtualmente criminală, fie crimă profitând în mod voluntar de eroare. În orice caz, lanțul figurilor care asigura, în vrăjitoriile magiei, transmiterea neîntreruptă a răului, se vede rupt și oarecum împărțit între o lume exterioară care rămâne goală sau închisă în iluzie și o conștiință înconjurată de culpabilitatea intențiilor sale. Lumea operațiunilor în care se înfruntau în mod periculos sacrul și profanul se șterge; e pe cale de-a se naște o lume în care eficacitatea simbolică se reduce la imagini iluzorii care cu greu acoperă voința vinovată. Toate aceste vechi rituri ale magiei, ale profanării, ale blasfemiei, toate aceste cuvinte de-acum ineficace alunecă de la un domeniu al eficacității în care își aveau sensul la un domeniu al iluziei în care devin fără sens și condamnabile în același timp: acela al nerați-

[52] Delamare, *loc. cit.*, p. 562.

[53] „Printr-o suită funestă de făgăduieli, cei care s-au abandonat cel mai mult îndrumărilor acestor seducători s-ar fi lăsat purtați până la excesul criminal de a adăuga impietăților și sacrilegiilor vrăjitoria și otrava" (Delamare, *ibid.*).

unii. Va veni o zi în care profanarea și toată gesticulația sa tragică nu va mai avea decât sensul patologic al obsesiei.

Există tendința de a crede că gesturile magiei și comportamentele profanatoare devin patologice începând din clipa în care o cultură încetează să le recunoască eficacitatea. De fapt, cel puțin în cultura noastră, trecerea la patologic nu s-a operat într-o manieră imediată, ci printr-o epocă de tranziție care a neutralizat eficacitatea, culpabilizând credința. Transformarea interdicțiilor în nevroze trece printr-o etapă în care interiorizarea se face sub specia unei atribuiri morale: condamnarea etică a greșelii. În timpul acestei perioade, magia nu se mai înscrie, în sistemul lumii, printre tehnicile și artele reușitei; dar nu este încă, în comportamentele psihologice ale individului, nici o compensare imaginară a eșecului. E situată exact în punctul în care greșeala se articulează pe vină, în această regiune — pentru noi greu de sesizat — a nerațiunii, dar față de care clasicismul își formase o sensibilitate suficient de fină pentru a fi inventat un mod de reacție original: internarea. Toate aceste semne care urmau să devină, începând cu psihiatria secolului al XIX-lea, simptomele neechivoce ale maladiei, au rămas, timp de aproape două secole, împărțite între „impietate și extravaganță", la jumătatea drumului între profanator și patologic — acolo unde nerațiunea își capătă propriile dimensiuni.

*

Opera lui Bonaventure Forcroy a avut un oarecare răsunet în ultimii ani ai domniei lui Ludovic al XIV-lea. Chiar în epoca în care Bayle își compunea *Dicționarul*, Forcroy a fost unul dintre ultimii martori ai libertinajului erudit, unul dintre primii filozofi, în sensul pe care secolul al XVIII-lea îl va acorda cuvântului. El a scris lucrarea *Vie d'Apollonius de Thyane*, îndreptată în întregime împotriva miracolului creștin. Mai târziu, el adresa „domnilor doctori ai Sorbonei" un memoriu care purta titlul *Doutes sur la religion*. Aceste „îndoieli" erau în număr de 17; în ultima, Forcroy se întreba dacă legea naturală nu este „unica religie veritabilă"; filozoful naturii e reprezentat ca un al doilea Socrate sau un alt Moise, „un nou patriarh reformator al speciei umane, instituind o nouă religie"[54]. Un asemenea „libertinaj", în alte condiții, ar fi însemnat arderea pe rug, după exemplul lui Vanini, sau Bastilia, ca pentru mulți autori de cărți nelegiuite din secolul al XVIII-lea. Or, Forcroy n-a fost nici ars, nici închis la Bastilia, ci internat șase ani la Saint-Lazare și eliberat, în fine, cu ordinul de a se retrage la Noyon, locul său de origine. Vina sa nu era de ordin religios; nu i se reproșa că a scris o carte rebelă.

---

[54] Un manuscris al acestui text se află la Bibliothèque de l'Arsenal, ms. 10515.

Forcroy a fost internat pentru că în opera sa se descifra altceva: o anumită înrudire a imoralității cu greșeala. Faptul că opera sa era un atac împotriva religiei indica un abandon moral care nu era nici erezie, nici necredință. Raportul redactat de d'Argenson o spune direct: libertinajul gândirii nu este, în cazul lui Forcroy, decât forma derivată a unei libertăți de moravuri care nu ajunge totdeauna să fie, dacă nu întrebuințată, măcar satisfăcută: „Uneori, se plictisea singur, iar în studiile sale forma un sistem de morală și de religie amestecat cu dezmăț și cu magie." Iar dacă e trimis mai curând la Saint-Lazare decât la Bastilia sau la Vincennes e pentru că regăsește, în rigoarea unei reguli morale care i se va impune acolo, condițiile care îi vor permite să recunoască adevărul. După șase ani, se ajunge în sfârșit la rezultat; este eliberat în ziua în care preoții de la Saint-Lazare, îngerii săi păzitori, pot atesta că s-a arătat „destul de docil și și-a însușit tainele"[55].

În reprimarea gândirii și controlul expresiei, internarea nu e doar o variantă comodă a condamnărilor obișnuite. Are un sens precis și trebuie să joace un rol cu totul aparte: acela de a conduce spre adevăr pe căile constrângerii morale. Și chiar prin aceasta, el desemnează o experiență a greșelii care trebuie înțeleasă înainte de toate ca etică. Libertinajul nu mai e o crimă; continuă să fie o vină, sau mai curând a devenit o vină într-un sens nou. Altădată era necredință, tindea spre erezie. Când a fost judecat Fontanier, la începutul secolului al XVII-lea, ar fi existat poate o oarecare indulgență pentru gândirea sa prea liberă sau pentru moravurile sale prea libertine; dar cel ars în Place de Grève era fostul reformat devenit novice la capucini, apoi evreu și, în sfârșit, după cum se spune, mahomedan.[56] Atunci, dezordinea vieții semnala, trăda infidelitatea religioasă; dar nu era nici o rațiune de a fi pentru ea, nici plângerea principală împotriva ei. În a doua jumătate a secolului al XVII-lea, începe să fie denunțat un nou raport în care necredința nu mai e altceva decât o serie de licențe ale vieții. Iar condamnarea tocmai în numele acestora va fi dată. Mai degrabă un pericol moral decât o primejdie pentru religie. Credința este un element al ordinii; în această calitate se veghează asupra ei. Pentru ateu sau păgân, la care sensibilitatea e îndoielnică, iar neorânduiala vieții e îndoielnică mai mult decât forța necredinței, internarea are funcție de reformă morală în vederea unui atașament mai fidel față de adevăr. Există o întreagă latură, aproape pedagogică, făcând din casa de internare un fel de zonă de forță pentru adevăr: a aplica o constrângere morală atât cât trebuie de riguroasă pentru ca lumina să devină inevitabilă: „Aș vrea să văd un om sobru, cumpătat, cast și drept, declarând în gura mare că nu există Dumnezeu;

[55] B.N., Fonds Clairambault, 986.
[56] Cf. Frédéric Lachèvre, *Mélanges*, 1920, pp. 60–81.

ar vorbi cel puțin în mod dezinteresat; dar nu se află un asemenea om".[57] Multă vreme, până la Holbach și Helvetius, epoca clasică va fi aproape sigură că un asemenea om nu poate fi găsit cu nici un chip; multă vreme, ea va fi convinsă că, făcându-l sobru, moderat și cast pe cel care afirmă că nu există Dumnezeu, îl va determina să nu mai vorbească în acest mod, convingându-l astfel de existența lui Dumnezeu. Aceasta este una dintre semnificațiile majore ale internării.

Folosirea ei trădează o curioasă mișcare de idei, prin care anumite forme ale libertății de gândire, anumite aspecte ale rațiunii se vor înrudi cu nerațiunea. La începutul secolului al XVII-lea, libertinajul nu era doar un raționalism născând: era în aceeași măsură o neliniște în fața prezenței nerațiunii în interiorul rațiunii înseși — un scepticism al cărui punct de aplicare nu era cunoașterea, în limitele sale, ci rațiunea în întregul ei: „Toată viața noastră nu e, dacă ne gândim bine, decât o fabulă, cunoașterea noastră — o măgărie, certitudinile noastre — povești: pe scurt, toată această lume nu e decât o farsă și o perpetuă comedie."[58] Nu se poate stabili o delimitare între sens și nebunie; ele sunt date împreună, într-o unitate indescifrabilă, în care pot trece, în mod nedefinit, una drept cealaltă: „Nu există nimic frivol care să nu fie pe undeva foarte important; nu există nebunie, cu condiția să aibă o desfășurare continuă, care să nu treacă drept înțelepciune." Dar această conștientizare a unei rațiuni mereu deja compromise nu face derizorie căutarea unei ordini; dar a unei ordini morale, a unei măsuri, a unui echilibru al pasiunilor care să asigure fericirea prin poliția inimii. Or, secolul al XVII-lea distruge această unitate, realizând marea ruptură esențială dintre rațiune și nerațiune — internarea nefiind decât expresia instituțională a acesteia. „Libertinajul" de la începutul secolului, care trăia din experiența neliniștită a proximității lor și adesea a confuziei dintre ele, dispare chiar prin acest fapt; el nu se va menține, până la sfârșitul secolului al XVIII-lea, decât sub două forme străine una de cealaltă: pe de o parte un efort al rațiunii de a se formula într-un raționalism în care orice nerațiune capătă alura iraționalului; pe de altă parte, o nerațiune a inimii care adaptează la logica sa lipsită de rațiune discursurile rațiunii. Luminile și libertinajul s-au suprapus în secolul al XVIII-lea, dar fără a se confunda. Împărțirea simbolizată de internare făcea comunicarea lor dificilă. Libertinajul, în epoca în care Luminile triumfau, a dus o existență obscură, trădată și hăituită, aproape imposibil de formulat înainte ca Sade să fi compus *Justine*, și mai ales *Juliette*, ca formidabil pamflet împotriva „filozofilor" și ca primă expresie a unei experiențe care de-a lungul întregului secol

---

[57] La Bruyère, *Caracterele sau moravurilor acestui veac*, trad. de Aurel Tita, Editura pentru Literatură, București, 1966, vol. II, p. 296.

[58] La Mothe Le Vayer, *Dialogues d'Orasius Tubero*, ed. 1716, vol. I, p. 5.

al XVIII-lea nu primise alt statut decât cel polițienesc între zidurile casei de internare.

Libertinajul a alunecat acum alături de nerațiune. În afară de o anume folosire superficială a cuvântului, nu există în secolul al XVIII-lea o filozofie coerentă a libertinajului; termenul nu se regăsește, utilizat sistematic, decât în registrele de internare. Ceea ce desemnează el în acest caz nu e, propriu-zis, nici libertatea gândirii, nici libertatea moravurilor; ci, dimpotrivă, o stare de servitute în care rațiunea devine sclava dorințelor și servitoarea inimii. Nimic nu e mai îndepărtat de acest nou libertinaj decât libera alegere a unei rațiuni care cercetează; totul vorbește aici, dimpotrivă, de aservirile rațiunii: față de trup, față de bani, față de pasiuni; și atunci când Sade, cel dintâi în secolul al XVIII-lea, va încerca să facă o teorie a acestui libertinaj a cărui existență rămăsese până la el pe jumătate secretă, tocmai această sclavie va fi exaltată; libertinajul care intră în „Societatea Prietenilor Crimei" trebuie să se angajeze să comită toate acțiunile, „chiar cele mai dezgustătoare... la cea mai ușoară dorință a pasiunilor sale"[59]. Libertinul trebuie să se plaseze chiar în inima acestor servituți, el e convins că „oamenii nu sunt liberi, că, înlănțuiți de legile naturii, nu sunt decât sclavii acestor legi primare"[60]. Libertinajul este, în secolul al XVIII-lea, folosirea rațiunii alienate în nerațiunea inimii.[61] Și, așa stând lucrurile, nu e paradoxal că sunt puși alături, cum s-a întâmplat în internarea clasică, „libertinii" cu toți ce care profesează greșeala religioasă: protestanți sau inventatori ai vreunui sistem nou. Sunt supuși aceluiași regim și sunt tratați în aceeași manieră, căci, în ambele cazuri, refuzul adevărului provine din același abandon moral. Femeia din Dieppe despre care vorbește d'Argenson este protestantă sau libertină? „Nu mă îndoiesc că această femeie care se mândrește cu încăpățânarea ei este un caz foarte grav. Dar cum toate faptele care i se reproșează nu sunt deloc susceptibile de o instrucție judiciară, mi s-ar părea mai just și mai convenabil să fie închisă pentru câtva timp la Spitalul general, ca să-și găsească acolo pedeapsa pentru greșelile sale și dorința de convertire."[62]

---

[59] *Justine*, ed. 1797, vol. VII, p. 37.

[60] *Ibid.*, p. 17.

[61] Un exemplu de internare pentru libertinaj este oferit de celebru caz al abatelui de Montcrif: „Are o viață fastuoasă, cu calești, cai, mese, bilete de loterie, clădiri, ceea ce l-a făcut să contracteze datorii de 70 000 de livre... Îi place mult confesionalul și iubește cu pasiune îndrumarea femeilor până acolo încât a dat de bănuit unor soți... Este omul cu cele mai multe procese, are mai mulți procurori în tribunale... Iată din nefericire destule lucruri care arată dereglarea generală a spiritului său, creierul fiindu-i în întregime alterat" (Arsenal, ms. 11811. Cf. și 11498, 11537, 11765, 12010, 12499).

[62] Arsenal, ms. 12692.

Astfel nerațiunea își anexează un nou domeniu: acela în care rațiunea este aservită dorințelor inimii, iar folosirea ei se înrudește cu dereglările imoralității. Discursurile libere ale nebuniei vor apărea în sclavia pasiunilor; tocmai aici, în această atribuire morală, va lua naștere marea temă a unei nebunii care ar urma nu drumul liber al fanteziilor sale, ci linia de constrângere a inimii, a pasiunilor și, până la urmă, a naturii umane. Multă vreme, sminteala purtase mărcile inumanului; acum se descoperă o nerațiune prea apropiată de om, prea fidelă determinărilor naturii sale, o nerațiune ca și cum omul s-ar abandona sieși. Ea tinde, pe ascuns, să devină ceea ce va fi pentru evoluționismul secolului al XIX-lea, adică adevărul omului, dar văzut dinspre afecțiunile și dorințele sale, dinspre formele cele mai fruste și mai constrângătoare ale naturii sale. Ea se înscrie în aceste regiuni obscure în care conduita morală încă nu poate îndrepta omul spre adevăr. Astfel se deschide posibilitatea de a percepe nerațiunea în formele unui determinism natural. Dar nu trebuie uitat că această posibilitate și-a luat sensul inițial dintr-o condamnare etică a libertinajului și din această stranie evoluție care a făcut dintr-o anume libertate de gândire un model, o primă experiență a alienării spiritului.

*

Ciudată suprafață portantă a măsurilor de internare! Venerici, dezmățați, risipitori, homosexuali, blasfematori, alchimiști, libertini: o întreagă populație pestriță se trezește dintr-odată, în a doua jumătate a secolului al XVII-lea, aruncată dincolo de o linie despărțitoare și închisă în aziluri care urmau să devină, peste un secol sau două, incintele nebuniei. Brusc, se deschide și se delimitează un spațiu social: nu e chiar al mizeriei, deși s-a născut din marea îngrijorare în fața sărăciei; nu e nici al maladiei, și totuși într-o zi va fi confiscat de ea. El trimite mai degrabă la o sensibilitate aparte, proprie epocii clasice. Nu e vorba de un gest negativ de ținere la distanță, ci de un întreg ansamblu de operațiuni care elaborează în surdină timp de un secol și jumătate domeniul experienței în care nebunia se va recunoaște, înainte de a o lua în stăpânire.

Internarea nu are nici o unitate instituțională în afara celei căreia îi poate da caracterul ei de „poliție". Cu atât mai puțin are coerență medicală, sau psihologică, sau psihiatrică, dacă măcar consimțim să o înfățișăm fără anacronisme. Și totuși internarea nu poate fi identificată cu arbitrarul decât din perspectiva unei critici politice. De fapt, toate aceste operațiuni diverse care deplasează limitele moralității, stabilesc noi interdicții, atenuează condamnările sau coboară pragurile scandalului, toate aceste operațiuni sunt fără îndoială fidele unei coerențe implicite; o coerență care nu e nici a dreptului, nici a unei științe; coerența mai

secretă a unei *percepții*. Internarea și practicile sale mobile conturează, parcă punctat, la suprafața instituțiilor exact ceea ce epoca clasică percepe din nerațiune. Evul Mediu, Renașterea simțiseră, în toate punctele fragile ale lumii, amenințarea smintelii; se temuseră de ea și o invocaseră sub firava suprafață a aparențelor; le obsedase serile și nopțile; îi atribuiseră toate bestiariile și toate Apocalipsele imaginației lor. Dar pentru că era atât de prezentă și atât de presantă, lumea smintelii era mai greu percepută; era simțită, temută, recunoscută chiar înainte de a fi acolo; era visată și prelungită la infinit în peisajele reprezentării. A simți prezența ei atât de apropiată nu însemna a percepe; însemna o anume manieră de a înțelege lumea în întregul ei, o anume tonalitate dată oricărei percepții. Internarea detașează nerațiunea, o izolează de acele peisaje în care era mereu prezentă și în același timp ascunsă. O eliberează și de acele echivocuri abstracte care, până la Montaigne, până la libertinajul erudit, o implicau în mod necesar în jocul rațiunii. Prin această mișcare a internării, nerațiunea se trezește eliberată: eliberată de peisajele în care era prezentă peste tot; — și iat-o, prin urmare, *localizată*; dar eliberată totodată de ambiguitățile sale dialectice și, în acest fel, concepută în *prezența sa concretă*. Acum există reculul necesar pentru ca ea să poată deveni obiect al percepției.

Dar în ce orizont este percepută? În acela al unei realități sociale, evident. Începând cu secolul al XVII-lea, nerațiunea nu mai e marea obsesie a lumii; ea încetează de asemenea să mai fie dimensiunea naturală a aventurilor rațiunii. Capătă alura unui fapt omenesc, a unei varietăți spontane în câmpul speciilor sociale. Ceea ce altădată era un pericol inevitabil pentru lucrările și limbajul omului, pentru rațiunea sa și pentru pământul său, capătă acum figură de personaj. De personaje, mai curând. Oamenii nerațiunii sunt tipuri pe care societatea le recunoaște și le izolează: dezmățatul, risipitorul, homosexualul, magicianul, sinucigașul, libertinul. Nerațiunea începe să fie măsurată în funcție de o anumită distanță față de norma socială. Dar nu erau oare personaje și pe *Corabia nebunilor*, iar acea mare îmbarcare pe care o prezentau textele și iconografia secolului al XV-lea nu e oare prefigurarea simbolică a închiderii? Sensibilitatea nu este oare aceeași, chiar dacă sancțiunea e diferită? De fapt, *Stultifera Navis* nu are la bord decât personaje abstracte, tipuri morale: gurmandul, senzualul, necredinciosul, orgoliosul. Și dacă au fost plasați cu forța în mijlocul acestui echipaj smintit, pentru o călătorie fără țintă, e pentru că au fost desemnați de o conștiință a răului sub forma sa universală. Începând din secolul al XVII-lea, dimpotrivă, omul nerațiunii este un personaj concret luat dintr-o lume socială reală, judecat și condamnat de societatea din care face parte. Iată deci punctul esențial: nebunia a fost brusc învestită într-o lume socială, în care își găsește acum locul privilegiat și aproape exclusiv de apariție; i se atribuie, aproape

de pe o zi pe alta (în mai puțin de cincizeci de ani în toată Europa), un domeniu limitat în care fiecare o poate recunoaște și denunța — pe ea, care fusese văzută hoinărind pe la toate hotarele, locuind pe ascuns în locurile cele mai familiare; de atunci, în fiecare dintre personajele în care se incarnează, ea poate fi exorcizată pe loc prin măsuri de ordine și prin precauția poliției.

Toate acestea pot servi la desemnarea, cu o primă aproximare, a experienței clasice a nerațiunii. Ar fi absurd să-i căutăm cauza în internare, pentru că tocmai ea, cu straniile sale modalități, e cea care semnalează această experiență ca fiind în curs de constituire. Pentru a putea denunța acești oameni ai nerațiunii ca străini în propria lor patrie, trebuie să fi avut loc acea primă alienare care smulge nerațiunea din adevărul ei și o exilează în singurul spațiu al lumii sociale. La baza tuturor acestor obscure alienări în care ne încurcăm de bunăvoie gândirea noastră despre nebunie, există cel puțin următoarea: nerațiunea s-a alienat mai întâi în societatea care trebuia într-o bună zi să-i desemneze pe acești nebuni drept „alienați"; în ea s-a exilat și în ea a devenit tăcută. Alienare: acest cuvânt, aici cel puțin, s-ar vrea nu tocmai metaforic. El caută în orice caz să exprime mișcarea prin care nerațiunea a încetat să fie o experiență în aventura oricărei rațiuni umane și prin care s-a văzut înconjurată și parcă închisă într-o cvasiobiectivitate. Atunci, ea nu mai poate însufleți viața secretă a spiritului, nici nu o mai poate însoți cu amenințarea sa constantă. E ținută la distanță; — la o distanță care nu e doar simbolizată, ci realmente asigurată la suprafața spațiului social prin închiderea în case de internare.

Pentru că această distanță nu este o eliberare pentru știință, o punere în lumină, nici deschiderea pur și simplu a unor căi ale cunoașterii. Ea se instaurează într-o mișcare de proscriere care o amintește, care o reiterează chiar pe cea prin care leproșii au fost alungați din comunitatea medievală. Dar leproșii erau purtătorii unui vizibil blazon al răului; noii proscriși ai epocii clasice poartă stigmatele mai secrete ale nerațiunii. Dacă e adevărat că internarea circumscrie aria unei obiectivități posibile, o face într-un domeniu deja afectat de valorile negative ale proscrierii. Obiectivitatea a devenit patria nerațiunii, dar ca pedeapsă. Cât despre cei care afirmă că nebunia n-a căzut sub privirea în sfârșit în mod senin științifică a psihiatrului decât odată eliberată de vechile participări religioase și etice în care o plasase Evul Mediu, nu trebuie să încetăm să-i trimitem în acel moment decisiv în care nerațiunea și-a dobândit dimensiunile de obiect, plecând în acest exil în care, timp de secole, a rămas tăcută; nu trebuie să încetăm să le punem sub ochi această greșeală originară și să reînviem pentru ei obscura condamnare care le-a permis să țin despre nerațiune, în sfârșit redusă la tăcere, discursuri a căror neutralitate este pe măsura puterii lor de a uita. Nu e oare important

pentru cultura noastră că nerațiunea nu a putut deveni obiect de cunoaștere decât în măsura în care a fost în prealabil obiect de excomunicare?

Mai mult: deși notifică mișcarea prin care rațiunea câștigă teren față de nerațiune și se eliberează de vechea sa înrudire cu ea, internarea manifestă și o aservire a nerațiunii față de orice altceva decât față de gesturile cunoașterii. O aservește unei întregi rețele de complicități obscure. Tocmai această aservire îi va da, treptat, nerațiunii chipul concret și indefinit complice al nebuniei, așa cum îl cunoaștem din experiența noastră. Între zidurile casei de internare erau amestecați venerici, dezmățați, „pretinse vrăjitoare", alchimiști, libertini și, o să vedem, smintiții. Se leagă unele înrudiri; se stabilesc relații de comunicare; iar în ochii celor pentru care nerațiunea este pe cale de a deveni obiect, se vede delimitat astfel un câmp aproape omogen. De la culpabilitate și pateticul sexual până la vechile ritualuri obsedante ale invocării și ale magiei, până la seducția și delirurile legii inimii, se stabilește o rețea subterană care conturează un fel de fundamente secrete ale experienței noastre moderne în legătură cu nebunia. Pe acest domeniu astfel structurat se va pune eticheta nerațiunii: „Bun de internat". Această nerațiune din care gândirea secolului al XVI-lea făcuse punctul dialectic al răsturnării rațiunii, în desfășurarea discursului ei, primește astfel un conținut concret. Ea se vede asociată cu o întreagă reașezare etică în care este vorba despre sensul sexualității, despre împărtășirea dragostei, despre profanarea și limitele sacrului, despre apartenența adevărului la morală. Toate aceste experiențe, cu orizonturi atât de diverse, compun în profunzimea sa gestul foarte simplu al internării; el nu e, într-un sens, decât fenomenul superficial al unui sistem de operații subterane care indică, toate, aceeași orientare: a suscita în lumea etică o împărțire uniformă care până atunci rămăsese necunoscută. Se poate spune, într-o manieră apropiată, că până la Renaștere lumea etică, dincolo de împărțirea între Bine și Rău, își asigura echilibrul într-o unitate tragică, aceea a destinului sau a providenței și a predilecției divine. Această unitate va dispărea acum, disociată de împărțirea decisivă între rațiune și nerațiune. Începe o criză a lumii etice, care dublează marea luptă dintre Bine și Rău prin conflictul ireconciliabil dintre rațiune și nerațiune, multiplicând astfel figurile sfâșierii: Sade și Nietzsche cel puțin depun mărturie în acest sens. O jumătate a lumii etice trece astfel în domeniul nerațiunii și îi aduce un imens conținut concret de erotism, de profanări, de rituri și de magii, de științe iluminate, învestite în secret de legile inimii. Chiar în momentul în care se eliberează destul pentru a deveni obiect de percepție, nerațiunea se vede prinsă în tot acest sistem de servituți concrete.

Aceste servituți sunt, desigur, cele care explică ciudata fidelitate temporală a nebuniei. Există gesturi obsesive care sună, și în zilele noastre, ca niște vechi ritualuri magice, ansambluri delirante plasate în aceeași

lumină ca și vechile iluminări religioase; într-o cultură în care prezența sacrului s-a șters de atâta timp, se regăsește adesea o îndârjire morbidă de a profana. Această persistență pare că ne interoghează asupra obscurei memorii care însoțește nebunia, îi condamnă invențiile la a nu fi decât reluări și o desemnează adesea ca arheologie spontană a culturilor. Nerațiunea ar fi marea memorie a popoarelor, fidelitatea lor maximă față de trecut; în ea, istoria le-ar fi la infinit contemporană. Nu mai trebuie decât să se inventeze elementul universal al acestor persistențe. Dar asta ar însemna să ne abandonăm prestigiului identității; de fapt, continuitatea nu e decât fenomenul unei discontinuități. Dacă aceste comportamente arhaice s-au putut menține, acest lucru se întâmplă chiar în măsura în care au fost modificate. Nu e o problemă de reapariție decât pentru o privire retrospectivă; urmărind însăși trama istoriei, înțelegem că e mai degrabă o problemă de transformare a câmpului experienței. Aceste comportamente au fost eliminate, dar nu în sensul că au dispărut, ci mai curând în sensul că s-a constituit pentru ele un domeniu de exil și de elecțiune în același timp; ele nu au părăsit terenul experienței cotidiene decât pentru a fi integrate în câmpul nerațiunii, de unde au alunecat puțin câte puțin în sfera de apartenență a maladiei. Nu proprietăților unui inconștient colectiv trebuie să le cerem socoteală pentru această supraviețuire, ci structurilor acestui domeniu de experiență care este nerațiunea și schimbărilor care au putut interveni în el.

Astfel, nerațiunea apare cu toate semnificațiile pe care clasicismul i le-a conferit, ca un câmp de experiență, prea secret, fără îndoială, ca să fi fost formulat vreodată în termeni clari, prea dezaprobat, din Renaștere până în epoca modernă, ca să fi primit drept de expresie, dar destul de important ca să fi susținut nu numai o instituție cum este internarea, nu numai concepțiile și practicile care au tangență cu nebunia, ci o întreagă reașezare a lumii etice. Tocmai pornind de la ea trebuie să înțelegem personajul nebunului așa cum apare el în epoca clasică și maniera în care se constituie ceea ce secolul al XIX-lea va crede că recunoaște, printre adevărurile imemoriale ale pozitivismului său, ca alienare mintală. În ea, nebunia, în legătură cu care Renașterea făcuse experiențe atât de diverse încât putea fi simultan lipsă de înțelepciune, dezordine a lumii, amenințare escatologică și maladie, își află echilibrul și pregătește acea unitate care o va oferi percepțiilor — poate iluzorii — ale cunoașterii pozitive; ea va găsi astfel, dar pe căile unei interpretări morale, această distanțare care autorizează știința obiectivă, această culpabilitate care motivează căderea în natură, această condamnare morală care desemnează determinismul inimii, al dorințelor și pasiunilor ei. Anexând domeniului nerațiunii, alături de nebunie, prohibițiile sexuale, interdicțiile religioase, libertatea gândirii și a credinței, clasicismul forma o experiență morală a nerațiunii care servește, în fond, drept teren pentru cunoașterea

noastră „științifică" a maladiei mintale. Prin această distanțare, prin această desacralizare, ea ajunge la o aparență de neutralitate deja compromisă pentru că nu e atinsă decât în momentul inițial al unei condamnări.

Dar această unitate nouă nu e doar decisivă pentru mersul cunoașterii; ea și-a avut importanța în măsura în care a constituit imaginea unei anumite „existențe neraționale" care, în ceea ce privește pedeapsa, își avea corelativul în ceea ce am putea numi „existența corecționară". Practica internării și existența omului care trebuie internat nu sunt deloc separabile. Ele se cheamă una pe alta printr-un fel de fascinație mutuală care suscită mișcarea proprie existenței corecționare: adică un anumit stil posedat deja dinaintea internării și care în final o face necesară. Nu e câtuși de puțin o existență de criminali, nici de bolnavi; ci, așa cum omului modern i se întâmplă să se îndrepte spre criminalitate sau să se refugieze în nevroză, este probabil că această existență de nerațiune sancționată de internare a exercitat asupra omului clasic o putere de fascinație; și ea e desigur cea pe care o percepem vag în acest soi de fizionomie comună pe care trebuie s-o recunoaștem pe chipurile tuturor internaților, ale tuturor celor închiși „pentru tulburarea moravurilor și a spiritului lor", cum spun textele, într-o misterioasă confuzie. Știința noastră pozitivă ne lasă dezarmați și incapabili să decidem dacă e vorba despre victime sau despre bolnavi, despre criminali sau despre nebuni: ei țineau cu toții de o aceeași formă de existență, care putea conduce, eventual, la maladie sau la crimă, dar nu le aparținea de la început. De această existență depindeau, nediferențiat, libertinii, desfrânații, risipitorii, blasfematorii, nebunii; toți aveau doar o anume manieră, foarte personală și variind în funcție de individ, de a modela o experiență comună: cea care constă în a fi stăpânit de nerațiune.[63] Noi, cei moderni, începem să ne dăm seama că, sub nebunie, sub nevroză, sub crimă, sub inadaptările sociale se află un fel de experiență comună a angoasei. Poate că și pentru lumea clasică exista, în economia răului, o experiență generală a nerațiunii. Și, în acest caz, ea ar fi cea care servește drept orizont pentru ceea ce a fost nebunia, de-a lungul celor o sută cincizeci de ani care despart marea Închidere de „eliberarea" săvârșită de Pinel și Tuke.

Oricum, tocmai această eliberare marchează momentul în care omul european încetează să resimtă și să înțeleagă ceea ce este nerațiunea — aceasta fiind și epoca în care nu mai sesizează evidența legilor internării. Această clipă este simbolizată de o ciudată întâlnire: aceea dintre singurul om care a formulat teoria acestor existențe ale nerațiunii și unul

63 S-ar putea descrie liniile generale ale existenței corecționare după unele biografii, ca aceea a lui Henri-Louis de Loménie (cf. Jacobé, *Un internement sous le grand roi*, Paris, 1929), sau a abatelui Blache, al cărui dosar se găsește la Arsenal, ms. 10526; cf. 10588, 10592, 10599, 10614.

dintre primii oameni care au vrut să facă o știință pozitivă din nebunie, adică să reducă la tăcere glasul nerațiunii, pentru a nu mai asculta decât valorile patologice ale nebuniei. Această confruntare se produce la începutul secolului al XIX-lea, atunci când Royer-Collard vrea să-l alunge pe Sade din acea casă de la Charenton din care are intenția să facă un spital. El, filantropul nebuniei, vrea să o protejeze de prezența nerațiunii, căci își dă bine seama că această existență, atât de normal internată în secolul al XVIII-lea, nu-și mai are locul în azilul secolului al XIX-lea; cere închisoarea. „Există la Charenton", îi scrie el lui Fouché la 1 august 1808, „un om a cărui îndrăzneață imoralitate l-a făcut prea celebru și a cărui prezență în acest ospiciu antrenează inconvenientele cele mai grave. E vorba despre autorul infamului roman *Justine*. Acest om nu e alienat. Singurul lui delir este cel al viciului, și nu într-o casă consacrată tratamentului medical al alienării poate fi reprimat acest soi de viciu. Trebuie ca individul atins de el să fie supus sechestrării celei mai severe." Royer-Collard nu mai înțelege existența corecționară; îi caută sensul în sfera maladiei și nu-l găsește; o trimite la răul în stare pură, un rău fără vreo altă rațiune decât propria sa nerațiune: „Delir al viciului". În ziua scrisorii către Fouché, nerațiunea clasică s-a închis asupra propriei sale enigme; strania sa unitate care grupa atâtea chipuri diverse e definitiv pierdută pentru noi.

Capitolul IV
EXPERIENȚE ALE NEBUNIEI

După crearea Spitalului general, după deschiderea, în Germania și în Anglia, a primelor case de corecție și până la sfârșitul secolului al XVIII-lea, epoca clasică închide. Îi închide pe desfrânați, pe părinții cheltuitori, pe fiii risipitori, pe blasfematori, pe oamenii care „încearcă să se distrugă", pe libertini. Și conturează, prin intermediul atâtor apropieri și al acestor ciudate complicități, profilul propriei experiențe a nerațiunii.

Dar în toate aceste orașe se găsește, în plus, o întreagă populație de nebuni. Aproape a zecea parte din arestările operate la Paris pentru Spitalul general se referă la „smintiți", la oameni „cuprinși de demență", la oameni „cu spiritul alienat", la „persoane devenite de-a dreptul nebune".[1] Între aceștia și ceilalți nu există semnul vreunei diferențe. Urmărind firul registrelor, s-ar spune că o aceeași sensibilitate îi reperează, un același gest îi îndepărtează. Să lăsăm în seama jocului arheologiilor medicale grija de a stabili dacă a fost bolnav sau nu, alienat sau criminal unul care a intrat în spital pentru „dezordinea moravurilor" sau altul care „și-a maltratat nevasta" și a vrut de mai multe ori să se distrugă. Pentru a ridica această problemă, trebuie să acceptăm toate deformările impuse de privirea noastră retrospectivă. Ne încredem prea ușor în ideea că nebuniei i s-au aplicat formele cele mai generale, cele mai nediferențiate ale internării pentru că nu a fost cunoscută *natura* sa, din cauza orbirii în fața semnelor ei pozitive. Astfel nu mai suntem în stare să vedem că această „necunoaștere" — sau cel puțin ceea ce înseamnă ea pentru noi — comportă în realitate o conștiință explicită. Căci problema reală este tocmai de a determina conținutul acelei judecăți care, fără a stabili distincțiile *noastre*, îi expatriază în același mod pe cei pe care i-am fi îngrijit și pe cei pe care ne-ar fi plăcut să-i condamnăm. Nu este vorba de a repera eroarea care a autorizat o asemenea *confuzie*, ci de a urmări cum trebuie *continuitatea* pe care maniera noastră de a judeca a întrerupt-o. Abia după o sută cincizeci de ani de închidere lumea a început să-și dea seama că, printre aceste chipuri prizoniere, existau niște grimase

---

[1] Este proporția pe care o întâlnim aproape regulat, începând de la sfârșitul secolului al XVII-lea până la sfârșitul secolului al XVIII-lea. După tabelul ordinelor regelui pentru încarcerarea la Spitalul general.

deosebite, niște strigăte care invocau o altă mânie și chemau o altă violență. Dar de-a lungul întregii epoci clasice nu există decât o internare; în toate măsurile luate, de la o extremă la cealaltă, se ascunde o experiență omogenă.

Ea e semnalată — simbolizată, aproape — de unul dintre cuvintele cele mai frecvent folosite pe cărțile de internare: acela de „furios". „Furie", o să vedem, este un termen tehnic din jurisprudență și medicină; el desemnează foarte precis una dintre formele nebuniei. Dar în vocabularul internării el spune mult mai mult și totodată mult mai puțin; face aluzie la toate formele de violență care scapă definiției riguroase a crimei și încadrării ei juridice: ceea ce vizează el este un fel de regiune nediferențiată a dezordinii — dezordine a comportamentului și a inimii, dezordine a moravurilor și a spiritului — întregul domeniu obscur al unei mânii amenințătoare care apare dincoace de o posibilă condamnare. Noțiune confuză pentru noi, probabil, dar suficient de clară la acea vreme ca să dicteze imperativul polițienesc și moral al internării. A închide pe cineva spunând despre el că este „furios", și fără a preciza dacă e bolnav sau criminal — iată una dintre puterile pe care rațiunea clasică și le-a acordat sieși, în experiența pe care a trăit-o în raport cu nerațiunea.

Această putere are un sens pozitiv: când secolul al XVII-lea și al XVIII-lea internează nebunia pe același plan cu desfrâul sau cu libertinajul, esențialul nu e că nebunia nu este cunoscută ca maladie, ci că este percepută pe un alt fundal.

*

Ar fi însă periculos să simplificăm lucrurile. Lumea nebuniei nu era uniformă în epoca clasică. N-ar fi fals, ci doar fragmentar să pretindem că nebunii erau tratați pur și simplu ca prizonieri de poliție.

Unii au un statut special. La Paris, un spital își rezervă dreptul de a-i trata pe săracii care și-au pierdut mințile. Atâta timp cât mai există speranța de-a însănătoși un alienat, el poate fi primit la Hôtel-Dieu. Aici i se vor da îngrijirile obișnuite: sângerări, purgații și, în anumite cazuri, medicamente vezicante și băi.[2] Era o veche tradiție, căci, încă din Evul Mediu, chiar în acest Hôtel-Dieu fuseseră rezervate locuri pentru nebuni. „Fantasticii și freneticii" erau izolați într-un fel de cușete închise în pereții cărora se practicaseră „două ferestre pentru a vedea și a da"[3].

---

[2] Cf. Fosseyeux, *L'Hôtel-Dieu de Paris au XVIIe siècle et au XVIIIe siècle*, Paris, 1912.

[3] Găsim referiri la aceasta în contabilitate. „Pentru confecționarea unui pat închis, a picioarelor acelui pat, și pentru confecționarea a două ferestre în acel pat, pentru a vedea și a da, XII, sp." („Comptes de l'Hôtel-Dieu", XX, 346, în Coyecque, *L'Hôtel-Dieu de Paris*, p. 209, nota 1).

La sfârșitul secolului al XVIII-lea, când Tenon își redactează lucrarea *Mémoires sur les hôpitaux de Paris*, nebunii erau grupați în două săli: a bărbaților, sala Saint-Louis, conținea două paturi cu un loc și zece care puteau primi simultan câte patru persoane. În fața acestei colcăieli umane, Tenon se neliniștește (este epoca în care imaginația medicală atribuie căldurii puteri malefice, acordând, dimpotrivă, valori curative din punct de vedere fizic și moral răcorii, aerului curat, purității de la țară): „Cum să asiguri un aer proaspăt în paturi unde se culcă 3 sau 4 nebuni care se înghesuie, se agită, se zbat?...“[4]. Pentru femei nu există, propriu-zis, o sală anume rezervată; s-a construit în marea încăpere a celor suferind de febră un mic perete despărțitor, și acest colț grupează șase paturi mari cu câte patru locuri și opt paturi mici. Dar dacă, la capătul câtorva săptămâni, răul n-a fost învins, bărbații sunt îndreptați către Bicêtre, iar femeile către Salpêtrière. În total deci, pentru populația din Paris și împrejurimi, au fost prevăzute 74 de locuri pentru nebunii care necesită îngrijire — 74 de locuri constituind anticamera unei internări care înseamnă de fapt căderea în afara unei lumi a maladiei, a remediilor și a eventualei însănătoșiri.

La Londra, Bethleem este rezervat așa-numiților „lunatici“. Spitalul fusese înființat la mijlocul secolului al XIII-lea și, în 1403, se semnalează deja prezența a 6 alienați ținuți în lanțuri și fiare; în 1598 sunt 20. Cu ocazia extinderilor din 1642, se construiesc 12 noi camere, din care 8 sunt anume destinate smintiților. După reconstrucția din 1676, spitalul poate găzdui între 120 și 150 de persoane. Acum este rezervat nebunilor: cele două statui ale lui Gibber sunt o mărturie în acest sens.[5] Nu sunt acceptați lunaticii „considerați incurabili“[6], și asta până în 1733, când se vor construi pentru ei chiar în incinta spitalului două clădiri speciale. Internații primesc îngrijiri regulate — mai exact sezoniere: marile tratamente nu sunt aplicate decât o dată pe an, și pentru toți în același timp, primăvara. T. Monro, care era medic la Bethleem din 1783, a înfățișat liniile principale ale practicii sale Comitetului de anchetă al Comunelor: „Trebuie ca bolnavilor să li se ia sânge cel mai târziu la sfârșitul lunii mai, în funcție de vreme; după sângerare, trebuie să ia vomitive, o dată pe săptămână, de-a lungul unui anumit număr de săptămâni. După care urmează purgațiile. Acestea s-au practicat ani întregi înaintea mea și mi-au fost transmise de tatăl meu; nu cunosc o practică mai bună.“[7]

---

[4] Tenon, *Mémoires sur les hôpitaux de Paris*, al patrulea memoriu, Paris, 1788, p. 215.

[5] D.H. Tuke, *Chapters on the History of the Insane*, Londra, 1882, p. 67.

[6] Într-un aviz din 1675, directorii spitalului Bethleem cer să nu fie confundați „bolnavii găzduiți în Spital pentru a fi îngrijiți“ cu cei care nu sunt decât „cerșetori și vagabonzi“.

[7] D.H. Tuke, *ibid.*, pp. 79–80.

Ar fi fals să considerăm că internarea smintiților în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea este o măsură a poliției care nu pune probleme sau care manifestă cel puțin o lipsă de sensibilitate pe măsura caracterului patologic al alienării. Chiar și în practica monotonă a internării, nebunia are o funcție variată. Ea e deja într-o situație instabilă în interiorul acestei lumi a nerațiunii care o înconjoară cu ziduri și o obsedează cu universalitatea ei. Căci dacă e adevărat că, în anumite spitale, nebunii au un spațiu rezervat, care le asigură un statut cvasimedical, cea mai mare parte a lor stă în case de internare și duce o existență aproape corecționară.

Oricât de rudimentare ar fi îngrijirile medicale acordate smintiților la Hôtel-Dieu sau la Bethleem, ele sunt totuși rațiunea de a fi sau măcar justificarea prezenței lor în aceste spitale. În schimb, nici vorbă de așa ceva în diferitele clădiri ale Spitalului general. Regulamentele prevăzuseră un singur medic care trebuia să locuiască la Pitié, cu obligația de a vizita de două ori pe săptămână fiecare dintre casele Spitalului.[8] Nu putea fi vorba decât de un control medical la distanță, care nu era destinat să-i îngrijească pe internați ca atare, ci doar pe aceia care se îmbolnăveau: dovadă suficientă că nebunii internați nu erau considerați bolnavi doar din pricina nebuniei lor. În *Essai sur la topographie physique et médicale de Paris*, care datează de la sfârșitul secolului al XVIII-lea, Audin Rouvière arată cum „epilepsia, umorile reci, paralizia asigură intrarea la Bicêtre; dar... însănătoșirea lor nu e încercată prin nici un remediu... Astfel, un copil de zece-doisprezece ani, admis în această casă pentru convulsii nervoase luate drept epileptice, ia, în mijlocul adevăraților epileptici, boala de care nu e atins, și nu are, în lunga carieră a cărei perspectivă i-o deschide vârsta, vreo altă speranță de însănătoșire decât eforturile rareori complete ale naturii". Cât despre nebuni, ei „sunt considerați incurabili atunci când sosesc la Bicêtre și nu primesc nici un tratament... În ciuda nulității tratamentului pentru nebuni, ...mulți dintre ei își recapătă rațiunea"[9]. De fapt, această absență a îngrijirilor medicale, cu unica excepție a vizitei prescrise, pune Spitalul general aproape în aceeași situație cu o închisoare oarecare. Regulile impuse aici sunt în mare cele prescrise de ordonanța din 1670 privind buna funcționare a

---

[8] Primul dintre acești medici a fost Raymond Finot, apoi Fermelhuis, până în 1725; apoi Epy (1725–1762), Gaulard (1762–1782); în sfârșit, Philip (1782–1792). În cursul secolului al XVIII-lea, au fost ajutați de asistenți. Cf. Delaunay, *Le Monde médical parisien au XVIIIe siècle*, pp. 72–73. La Bicêtre exista la sfârșitul secolului al XVIII-lea un chirurg practicant care vizita infirmeria o dată pe zi, doi însoțitori și câțiva elevi (*Mémoires de P. Richard*, ms. de la Bibliothèque de la Ville de Paris, f. 23).

[9] Audin Rouvière, *Essai sur la topographie physique et médicale de Paris. Dissertation sur les substances qui peuvent influer sur la santé des habitants de cette cité*, Paris, An II, pp. 105–107.

tuturor închisorilor: „Dorim ca închisorile să fie sigure și dispuse în așa fel încât sănătatea prizonierilor să nu poată fi deranjată. Ordonăm temnicerilor și gardienilor să-i viziteze pe prizonierii închiși în celule măcar o dată pe zi și să-i anunțe pe procurorii noștri în legătură cu cei care sunt bolnavi pentru a fi vizitați de medicii și chirurgii închisorilor, dacă există."[10]

Dacă există un doctor la Spitalul general, acest lucru nu se datorează conștiinței că acolo sunt închiși bolnavi, ci spaimei de a nu se îmbolnăvi cei deja internați. E teama de faimoasa „febră a închisorilor". În Anglia era citat cazul prizonierilor care îi contaminaseră pe judecători în timpul sesiunilor de judecată, se amintea că unii internați, după eliberare, transmiseseră familiilor boala contractată în închisoare[11]: „Avem exemple, ne asigură Howard, în legătură cu efectele funeste asupra oamenilor înghesuiți în carcere și în turnuri, unde aerul nu se poate împrospăta… Acest aer fetid poate distruge miezul unui trunchi de stejar în care nu pătrunde decât prin scoarță și prin lemn."[12] Îngrijirile medicale se grefează pe practica internării pentru a preveni unele dintre efectele acesteia; nu constituie însă nici sensul, nici proiectul ei.

Internarea nu este un prim efort de spitalizare a nebuniei, sub diversele sale aspecte morbide. Ea constituie mai curând o omologare a alienaților cu ceilalți corecționari, după cum mărturisesc aceste stranii formule juridice care nu-i încredințează pe smintiți îngrijirilor unui spital, ci îi condamnă să rămână acolo. Se găsesc în registrele de la Bicêtre mențiuni cum ar fi următoarea: „Transferat de la Conciergerie în urma unei hotărâri a Parlamentului, care îl condamnă să fie deținut și închis pe viață la castelul Bicêtre și să fie tratat ca toți ceilalți smintiți."[13] A fi tratat ca și ceilalți smintiți: aceasta nu înseamnă a beneficia de vreun tratament medical[14], ci a urma regimul corecției, a-i practica exercițiile și a asculta de legile pedagogiei sale. Niște părinți care își duseseră fiul la Charité de Senlis din cauza „furiilor" și a „dezordinii minții" cer transferarea lui la Saint-Lazare, „neavând deloc de gând să-și ducă fiul la pieire,

---

[10] Titlul XIII, în Isambert, *Recueil des anciennes lois*, Paris, 1821–1833, X, VIII, p. 393.

[11] Întregul orășel Axminster, din Devonshire, pare să fi fost contaminat în acest mod în secolul al XVIII-lea.

[12] Howard, *loc. cit.*, vol. I, p. 14.

[13] Cazul lui Claude Rémy, Arsenal, ms. nr. 12685.

[14] Abia la sfârșitul secolului al XVIII-lea va apărea formula: „tratat și supus aceluiași regim medicamentos ca și ceilalți smintiți". Ordin din 1784 (cazul Louis Bourgeois): „Transferat din închisorile de la Conciergerie, în virtutea unei hotărâri a Parlamentului, pentru a fi condus la închisoarea de la castelul Bicêtre, spre a fi deținut acolo, hrănit, tratat și supus regimului medicamentos ca și ceilalți smintiți."

atâta timp cât au cerut un ordin pentru a-l închide, dar numai pentru a-l îndrepta și pentru a readuce pe drumul cel bun mintea sa aproape rătăcită"[15]. Internarea este destinată să îndrepte și, dacă i se fixează un termen, acesta nu e termenul însănătoșirii, ci mai degrabă al unei cuminți pocăințe. François-Marie Bailly, „călugăr minorit, muzician organist", este, în 1772, „transferat de la închisoarea Fontainebleau la Bicêtre din ordinul Regelui, cu obligația de a fi închis aici trei ani". Apoi intervine o nouă sentință a Magistraturii, la 20 septembrie 1773, „cu obligația de a-l ține pe numitul Bailly printre cei slabi de minte, până la completa sa pocăință"[16]. Timpul care marchează și limitează internarea nu e nicicodată decât timpul moral al conversiunilor și al supunerii, timpul ca pedeapsa să-și împlinească efectul.

Nu e de mirare că locurile de internare au aspectul unor închisori, că adesea cele două instituții sunt chiar confundate, așa încât nebunii sunt repartizați destul de nediferențiat și în unele, și în altele. Când, în 1806, un comitet este însărcinat să studieze situația „bieților lunatici din Anglia", el înregistrează 1 765 de nebuni în *workhouses*, 113 în casele de corecție.[17] Existau, fără îndoială, mult mai mulți de-a lungul secolului al XVIII-lea, pentru că Howard amintește, ca pe un fapt curent, acele închisori „în care sunt închiși idioții și smintiții, pentru că nu se știe cui pot fi încredințați altfel, departe de societatea pe care o întristează sau o tulbură. Ei servesc la amuzamentul crud al pușcăriașilor și al spectatorilor leneși, în ocaziile care adună la un loc mai multă lume. Adesea, îi neliniștesc, îi înfricoșează pe cei cu care sunt închiși. Nimeni nu se îngrijește de ei"[18]. Și în Franța sunt întâlniți frecvent nebuni în închisori: la Bastilia în primul rând, apoi în provincie — se găsesc la Bordeaux, la fortul Hâ, la închisoarea din Rennes, în închisorile din Amiens, Angers, Caen, Poitiers.[19] În cea mai mare parte a spitalelor generale, smintiții sunt amestecați, fără vreo distincție, cu toți ceilalți pensionari sau internați; numai cei foarte agitați sunt puși în carcere special rezervate: „În toate ospiciile sau spitalele li s-au dat alienaților clădiri vechi, șubrezite, umede, prost împărțite și în nici un caz construite pentru această destinație, în afară de câteva boxe, câteva celule anume făcute; furioșii locuiesc în aceste sectoare separate; alienații liniștiți, alienații considerați

---

[15] Arsenal, ms. 11396, f. 40 și 41.

[16] Arsenal, ms. 12686.

[17] Cf. D.H. Tuke (*History of Insane*, p. 117): cifrele erau probabil mult mai mari, deoarece, câteva săptămâni mai târziu, sir Andrew Halliday numără 112 nebuni internați la Norfolk, unde Comitetul nu găsise decât 42.

[18] Howard, *loc. cit.*, vol. I, p. 19.

[19] Esquirol, „Des établissements consacrés aux aliénés en France", în *Des maladies mentales*, vol. II, p. 138.

incurabili sunt amestecați cu nevoiașii, cu săracii. Într-un număr mic de ospicii în care sunt închiși prizonieri în sectorul furioșilor, acești internați locuiesc împreună cu prizonierii și sunt supuși aceluiași regim."[20]

Acestea sunt faptele, în ce au ele mai schematic. Apropiindu-le și grupându-le după semnele asemănării lor, avem impresia că în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea se juxtapun două experiențe ale nebuniei. Medicii epocii următoare n-au fost niciodată sensibili decât la „patetismul" general al situației alienaților: peste tot, ei au văzut aceeași mizerie, aceeași incapacitate de a însănătoși. Pentru ei nu există nici o diferență între locurile de la Bicêtre și sălile de la Hôtel-Dieu, între Bethleem și o *workhouse* oarecare. Și totuși, există un fapt ireductibil: în anumite așezăminte, nebunii nu sunt primiți decât în măsura în care pot fi, teoretic, vindecați; în altele, sunt primiți doar pentru a scăpa de ei sau pentru a-i îndrepta. Desigur, cei dintâi sunt cel mai puțin numeroși și cel mai puțin răspândiți: mai puțin de 80 de nebuni la Hôtel-Dieu; câteva sute, poate o mie, la Spitalul general. Dar oricât de dezechilibrate pot fi în extensiunea și importanța lor numerică, aceste două experiențe își au, fiecare, individualitatea lor. Experiența nebuniei, ca maladie, oricât de restrânsă ar fi, nu poate fi negată. Ea e, în mod paradoxal, contemporană cu o altă experiență în care nebunia ține de internare, de pedeapsă, de corecție. Juxtapunerea e cea care creează probleme; ea e, fără îndoială, cea care ne poate ajuta să înțelegem care era statutul nebunului în lumea clasică și să definim modul de a-l percepe.

*

Suntem tentați de soluția cea mai simplă: să rezolvăm această juxtapunere într-o durată implicită, în timpul imperceptibil al unui progres. Sminitiții de la Hôtel-Dieu, lunaticii de la Bethleem ar fi cei care au primit deja statutului de bolnavi. Au fost recunoscuți și izolați mai bine și mai devreme decât ceilalți și s-a instituit în favoarea lor un tratament spitalicesc care pare să-l prefigureze pe acela pe care secolul al XIX-lea avea să-l acorde pe deplin tuturor bolnavilor mintali. Cât despre ceilalți — cei pe care-i întâlnim nediferențiat în spitalele generale, în *workhouses*, în casele de corecție sau în închisori, suntem înclinați să considerăm, cu ușurință, că este vorba de o întreagă serie de bolnavi care încă n-au fost reperați de o sensibilitate medicală abia născândă în acel moment. Ne place să ne imaginăm că vechi credințe sau aprehensiuni proprii lumii burgheze îi închid pe alienați într-o definiție a nebuniei care îi asimilează în mod confuz criminalilor sau întregii clase a asocialilor. E un joc la care se pretează cu plăcere medicii-istorici — acela de

[20] *Ibid.*, p. 137.

a recunoaște, chiar în registrele de internare și prin intermediul aproximației cuvintelor, solidele categorii medicale în care patologia a repartizat, în eternitatea științei, maladiile minții. „Iluminații" și „vizionarii" corespund fără îndoială halucinaților noștri — „vizionar imaginându-și că are apariții cerești", „iluminat cu revelații" —, debilii și cei care sunt atinși de demență organică sau senilă sunt probabil desemnați în registre ca „imbecili" — „imbecil din cauza unor groaznice dezmățuri cu vin", „imbecil care vorbește continuu, considerându-se împărat al turcilor și Papă", „imbecil incurabil"; se întâlnesc și forme de delir, caracterizate mai ales prin latura lor de pitoresc absurd — „individ urmărit de oameni care vor să-l omoare", „făcător de proiecte țicnite"; „om permanent electrizat și căruia i se transmit ideile altuia"; „specie de nebun care vrea să prezinte memorii Parlamentului"[21].

Pentru medici[22] e de o mare importanță și oferă o prețioasă consolare posibilitatea de a constata că totdeauna au existat halucinații sub cerul nebuniei, deliruri în discursurile nerațiunii, și că se regăsesc aceleași angoase în toate aceste inimi fără odihnă. Medicina mintală primește astfel cele dintâi garanții ale eternității sale; și dacă i-ar fi fost dat să aibă conștiință încărcată, ar fi fost liniștită, desigur, să recunoască faptul că acesta era obiectul căutării sale, așteptând-o de atâta timp. Și apoi, pentru acela care ar fi îngrijorat de sensul internării și de maniera în care aceasta s-a putut înscrie între instituțiile medicinei, nu e reconfortant să viseze că, în orice caz, cei care erau închiși erau nebuni, iar în această practică obscură se ascundea deja ceea ce pentru noi capătă chipul unei justiții medicale imanente? Smintiților internați nu le lipsea nimic în afară de numele de bolnavi mintali și statutul medical care li se acorda celor mai vizibili, celor mai bine recunoscuți dintre ei. Făcând o asemenea analiză, dobândim cu ușurință o conștiință împăcată în ceea ce privește pe de o parte dreptatea istoriei, iar pe de altă parte eternitatea medicinei. Medicina e verificată printr-o practică premedicală, iar istoria e justificată printr-un soi de instinct social, spontan, infailibil și pur. E suficient să adăugăm la aceste postulate o încredere stabilă în progres pentru a nu mai avea decât să conturăm obscura cale care merge de la internare — diagnostic tăcut pus de o medicină care încă nu a ajuns să se formuleze — până la spitalizare, ale cărei prime forme de la începutul secolului al XVIII-lea anticipează deja progresul și îi arată în mod simbolic ținta.

---

[21] Aceste însemnări se găsesc în *Tabelul ordinelor regale pentru încarcerarea la Spitalul general*; și în *Starea persoanelor deținute din ordinul regelui la Charenton și la Saint-Lazare* (Arsenal).

[22] Avem un exemplu despre acest fel de a proceda în Hélène Bonnafous-Sérieux, *La Charité de Senlis*.

Dar soarta a vrut ca lucrurile să fie mai complicate; și, într-o manieră generală, ca istoria nebuniei să nu poată, în nici un caz, să servească drept justificare și drept știință de vârf pentru patologia maladiilor mintale. Nebunia, în devenirea realității sale istorice, face posibilă, la un moment dat, o cunoaștere a alienării într-un stil al pozitivității care o delimitează ca maladie mintală; dar nu această cunoaștere e cea care formează adevărul acestei istorii, animând-o în mod secret încă de la începuturile sale. Și dacă, o bucată de vreme, am putut crede că această istorie se încheia aici e pentru că nu am recunoscut că niciodată nebunia, ca domeniu al experienței, nu se epuiza în cunoașterea medicală sau paramedicală pe care o puteam avea despre ea. Și totuși faptul internării în sine putea servi drept probă în această privință.

Trebuie să revenim o clipă la ceea ce a putut fi personajul nebunului înainte de secolul al XVII-lea. Există tendința de a crede că el nu și-a primit indiciul individual decât de la un anume umanitarism medical, ca și cum figura individualității sale nu ar putea fi niciodată astfel decât patologică. De fapt, cu mult înainte de a fi primit statutul medical pe care i l-a dat pozitivismul, nebunul dobândise — încă din Evul Mediu — un fel de densitate personală. Individualitate a personajului, desigur, mai mult decât a bolnavului. Nebunul pe care-l simulează Tristan, dervișul care apare în *Jeu de la Feuillée* au deja valori destul de deosebite pentru a constitui roluri și pentru a-și găsi loc printre peisajele cele mai familiare. Nebunul n-a avut nevoie de determinările medicinei pentru a accede la regatul său de individ. Conturul cu care l-a înconjurat Evul Mediu a fost suficient. Dar această individualitate n-a rămas nici stabilă, nici imobilă. Ea s-a desfăcut și, într-un fel, s-a reorganizat în timpul Renașterii. De la sfârșitul Evului Mediu s-a văzut destinată solicitudinii unui anumit umanism medical. Sub ce influență? Nu e imposibil ca Orientul și gândirea arabă să fi jucat aici un rol determinant. Se pare că, într-adevăr, în lumea arabă se înființează destul de devreme veritabile spitale rezervate nebunilor: probabil la Fès încă din secolul al VII-lea[23], probabil și la Bagdad spre sfârșitul secolului al XII-lea[24], cu siguranță la Cairo în cursul secolului următor; se practică în ele un fel de cură a sufletului în care intervin muzica, dansul, spectacolele și ascultarea unor povestiri miraculoase; cei care conduc cura sunt medici, și hotărăsc să o întrerupă când o consideră reușită.[25] În orice caz, poate

[23] Cf. *Journal of Mental Science*, vol. X, p. 256.

[24] Cf. *Journal of Psychological Medicine*, 1850, p. 426. Dar opinia contrară este susținută de Ullersperger, *Dic Geschichte der Psychologie und Psychiatrie in Spanien*, Würzburg, 1871.

[25] F.M. Sandwith, „The Cairo Lunatic Asylum", *Journal of Mental Science*, vol. XXXIV, pp. 473–474.

că nu e o întâmplare faptul că primele spitale de smintiți din Europa au fost înființate către începutul secolului al XV-lea tocmai în Spania. E de asemenea semnificativ că tocmai Congregația Mercedarilor — cunoscătoare a lumii arabe pentru că practica răscumpărarea captivilor — este cea care a deschis spitalul din Valencia: inițiativa fusese luată de un reprezentant al acestei religii, în 1409; unii laici, în special câțiva negustori bogați, printre care Lorenzo Salù, se angajează să adune fondurile.[26] Iar în 1425 s-a înființat spitalul din Saragosa, a cărui înțeleaptă organizare era admirată de Pinel cu aproape patru secole mai târziu: porțile erau larg deschise bolnavilor din toate țările, de sub oricare stăpânire, de orice cult, după cum stă mărturie inscripția *urbis et orbis* [a orașului și a globului pământesc]; era o viață de grădină care ritma rătăcirea spiritelor prin înțelepciunea sezonieră „a recoltelor, a legatului viei, a culegerii strugurilor sau măslinelor“[27]. Tot în Spania vor mai fi Sevilla (1436), Toledo (1483), Valladolid (1489). Toate aceste spitale au un caracter medical de care erau lipsite, fără îndoială, așa-numitele *Dollhäuse* care existau în Germania[28] sau celebra casă a Carității din Uppsala[29]. E la fel de adevărat că peste tot în Europa vedem apărând, aproape în aceeași epocă, instituții de un tip nou, cum ar fi *Casa di maniaci* la Padova (către 1410) sau azilul din Bergamo.[30] În spitale, încep să fie săli rezervate nebunilor; la începutul secolului al XV-lea este semnalată prezența nebunilor la spitalul din Bethleem, care fusese înființat la jumătatea secolului al XIII-lea și confiscat de coroană în 1373. În aceeași epocă în Germania se semnalează localuri special destinate smintiților: mai întâi Narrhäuslein din Nürnberg[31], apoi în 1477 se construiește în spitalul din Frankfurt o clădire pentru alienați și *ungehorsame Kranke*[32] [bolnavi neascultători]; iar la Hamburg se menționează în 1376 o *cista stolidorum* [celula proștilor] numită și *custodia fatuorum*[33] [închisoarea nebunilor]. Încă o probă a statutului special pe care îl dobândește nebunul, la sfârșitul Evului Mediu, este ciudata dezvoltare a coloniei Gheel:

---

[26] Regele Spaniei, apoi papa, la 26 februarie 1410, și-au dat autorizația. Cf. Laehr, *Gedenktage der Psychiatrie*, p. 417.

[27] Pinel, *Traité médico-philosophique*, pp. 238–239.

[28] Ca aceea de la St. Gergen. Cf. Kirchhoff, *Deutsche Irrenärzte*, Berlin, 1921, p. 24.

[29] Laehr, *Gedenktage der Psychiatrie*.

[30] Krafft Ebing, *Lehrbuch der Psychiatrie*, Stuttgart, 1879, vol. I, p. 45.

[31] Semnalat în cartea arhitectului Tucker: „Pey der spitalilpruck das narrhewslein gegen dem Karll Holtzschmer uber." Cf. Kirchhoff, *ibid.*, p. 14.

[32] Kirchhoff, *ibid.*, p. 20.

[33] Cf. Beneke, *loc. cit.*

loc de pelerinaj frecventat fără îndoială încă din secolul al X-lea, constituind un sat în care o treime din populație este formată din alienați.

Prezent în viața cotidiană a Evului Mediu și familiar orizontului său social, nebunul este, în Renaștere, recunoscut în alt mod, regrupat, într-un fel, după o nouă unitate specifică: înconjurat de o practică fără îndoială ambiguă, care îl izolează de lume fără a-i da un statut medical. El devine obiectul unei solicitudini și al unei ospitalități care îl privesc, pe el ca pe nimeni altul. Or, ceea ce caracterizează secolul al XVII-lea nu este avansarea, mai lentă sau mai rapidă, pe drumul care duce la recunoașterea nebunului, și prin aceasta la cunoașterea lui științifică; dimpotrivă, secolul al XVII-lea a început să-l identifice cu mai puțină claritate; l-a resorbit, oarecum, într-o masă nediferențiată. A răvășit liniile unui chip care se individualizase deja de câteva secole. În raport cu nebunul din *Narrtürmer* și din primele aziluri din Spania, nebunul epocii clasice, închis alături de venerici, desfrânați, libertini, homosexuali, și-a pierdut indiciile individualității; el se disipează într-o aprehensiune generală a nerațiunii. Ciudată evoluție a unei sensibilități care pare că-și pierde finețea puterii de diferențiere și retrogradează către forme mai masive ale percepției. Perspectiva devine mai uniformă. S-ar spune că, în mijlocul azilurilor secolului al XVII-lea, nebunul se pierde printre tonuri de gri, așa încât devine dificil să-l urmărești, până la mișcarea de reformă care precedă cu puțin Revoluția.

Secolul al XVII-lea poate oferi foarte multe semne ale acestei „involuții", și asta chiar în desfășurarea sa. Putem observa pe viu modificarea pe care o suferă înainte de sfârșitul secolului așezămintele care la origine păreau a fi destinate, complet sau parțial, nebunilor. Când „Frații Carității" se instalează la Charenton, la 10 mai 1645, e pentru a întemeia un spital care trebuie să-i primească pe bieții bolnavi, și printre ei pe smintiți. Charenton nu se deosebește cu nimic de spitalele Carității, care n-au încetat să se înmulțească în Europa după înființarea, în 1640, a ordinului Saint-Jean de Dieu. Dar înainte de sfârșitul secolului al XVII-lea se extind construcțiile principale, care sunt destinate tuturor celor închiși: corecționari, nebuni, pensionari prin ordin regal. În 1720 se menționează pentru prima dată într-o ordonanță a regelui, o „casă de recluziune"[34]; trebuie să fi existat de mai multă vreme, pentru că în acel an se aflau în ea, în afară de bolnavii înșiși, un total de 120 de pensionari: o întreagă populație în care alienații aproape că se pierd. Evoluția a fost și mai rapidă la Saint-Lazare. Dacă dăm crezare primilor săi hagiografi, sfântul Vincent de Paul ar fi ezitat, o bucată de vreme, să ia sub oblăduirea Congregației sale această fostă leprozerie. Până la urmă

---

[34] Cf. Esquirol, „Mémoire historique et statistique sur la maison royale de Charenton", în *Traité des maladies mentales*, vol. II, pp. 204 și 208.

l-a convins un argument: prezența în „stăreție" a câtorva smintiți căro-ra ar fi dorit să le poată acorda îngrijirile sale.[35] Să lăsăm deoparte ceea ce în povestire poate fi intenție voit apologetică și ceea ce, retrospectiv, poate fi atribuit sfântului ca sentiment umanitar. Este posibil, dacă nu probabil, că s-a dorit ocolirea anumitor dificultăți în ceea ce privește atribuirea acestei leprozerii și a bunurilor sale considerabile, care aparțineau tot cavalerilor Sfântului Lazăr, făcând din ea un spital pentru „bieții smintiți". Dar foarte curând e convertită în „Închisoare pentru persoane deținute din ordinul Majestății Sale"[36]; iar smintiții găzduiți acolo au trecut, chiar prin acest fapt, la regimul corecționar. Pontchartrain cunoaște bine acest lucru când îi scrie locotenentului d'Argenson, la 10 octombrie 1703: „Știți că acești domni de la Saint-Lazare sunt de multă vreme acuzați că îi tratează cu asprime pe prizonieri și chiar că îi împiedică pe cei trimiși aici pentru slăbiciunea minții sau pentru relele moravuri să le anunțe rudelor îmbunătățirea stării lor, pentru a-i păstra mai multă vreme."[37] Și tocmai un regim de închisoare evocă autorul lucrării *Relation sommaire* când descrie plimbarea smintiților: „Frații slujitori sau îngerii păzitori ai alienaților îi duc la plimbare în curtea casei după cină în zilele lucrătoare și îi mână pe toți, cu bățul, ca pe o turmă de oi, iar dacă vreunul se îndepărtează cât de puțin de grup sau nu poate merge la fel de repede ca și ceilalți, îl lovesc cu bastonul într-un mod atât de sălbatic încât pe unii i-am văzut schilodiți, iar pe alții că și-au spart capul și au murit din cauza loviturilor primite."[38]

S-ar putea crede că aceasta nu e decât o anumită logică proprie internării nebunilor, în măsura în care internarea scapă oricărui control medical: și atunci virează, după necesitate, spre întemnițare. Dar se pare că este vorba de cu totul altceva decât de un soi de fatalitate administrativă; căci nu numai structurile și organizațiile sunt implicate, ci și conștiința nebuniei. Ea e aceea care suferă un decalaj și nu mai ajunge să perceapă un azil de smintiți ca pe un spital, ci cel mult ca pe o casă de

---

[35] Cf. Collet, *Vie de saint Vincent de Paul* (1818), vol. I, pp. 310–312. „Avea pentru ei tandrețea pe care o are o mamă pentru fiul său."

[36] B.N. Col., „Joly de Fleury", ms. 1309.

[37] Citat în J. Vié, *Les Aliénés et correctionnaires à Saint-Lazare aux XVII*e *et XVIII*e *siècles*, Paris, 1930.

[38] *Une relation sommaire et fidèle de l'affreuse prison de Saint-Lazare*, col. „Joly de Fleury", 1415. În același fel Petites Maisons au devenit un loc de internare după ce fuseseră un loc de spitalizare, așa cum o demonstrează acest text de la sfârșitul secolului al XVI-lea: „Mai sunt primiți la numitul spital bieți alienați ce și-au pierdut bunurile și mințile, care umblă pe străzi ca niște nebuni și smintiți, dintre care mulți odată cu timpul și tratamentul bun ce le-a fost administrat redevin sănătoși" (text citat în Fontanou, *Édits et ordonnances des rois de France*, Paris, 1611, I, p. 921).

corecție. Când se creează un sector pentru furioși la Charité de Senlis, în 1675, se spune de la bun început că este rezervat „nebunilor, libertinilor și altora pe care guvernul Regelui îi va închide"[39]. Trecerea nebunului din registrul spitalului în registrul casei de corecție se face într-o manieră foarte concertată și, lăsând astfel să se șteargă semnele sale distinctive, este învăluit într-o experiență morală a nerațiunii de o cu totul altă calitate. E suficientă mărturia unui singur exemplu. Bethleemul fusese reconstruit în a doua jumătate a secolului al XVII-lea; în 1703, Ned Ward îl pune să afirme pe unul dintre personajele sale din *London Spy*: „Drept să spun, cred că doar niște nebuni au putut construi o clădire atât de constisitoare pentru niște țăcăniți (*for a crack brain society*). Adaug că e păcat că o clădire atât de frumoasă nu este locuită de oameni care ar putea fi conștienți de fericirea lor."[40] Ceea ce s-a produs între sfârșitul Renașterii și apogeul epocii clasice nu este deci doar o evoluție a instituțiilor, ci și o modificare în conștiința nebuniei; de-acum înainte, această conștiință va fi reprezentată de azilurile de internare, închisori și case de corecție.

Și dacă poate fi oarecum paradoxal să găsești în aceeași epocă nebuni în sălile de spital și smintiți printre întemnițați, acesta nu e în nici un fel semnul unui progres pe cale să se înfăptuiască — al unui progres evoluând de la închisoare la casa de sănătate, de la încarcerare la terapeutică. De fapt, nebunii care sunt la spital desemnează, de-a lungul întregii epoci clasice, o stare de lucruri depășită; ei trimit la acea epocă — între sfârșitul Evului Mediu și Renaștere — în care nebunul era recunoscut și izolat ca atare, chiar în afara unui statut medical precis. Dimpotrivă, nebunii din spitalele generale, din *workhouses*, din *Zuchthäusern* trimit la o anume experiență a nerațiunii care e riguros contemporană epocii clasice. Deși e adevărat că există un decalaj cronologic între cele două maniere de a-i trata pe smintiți, nu spitalul e cel care aparține stratului geologic celui mai recent; el formează, dimpotrivă, o sedimentare arhaică. Dovadă e faptul că nu a încetat să fie atras spre casele de internare printr-un fel de gravitație și că a fost aproape asimilat, până la a fi în întregime confundat cu ele. Din ziua în care Bethleem, spital pentru lunaticii vindecabili, a fost deschis pentru cei care nu puteau fi însănătoșiți (1733), el n-a mai prezentat nici o diferență notabilă față de spitalele noastre generale sau față de oricare dintre casele de corecție. Chiar Saint-Luke, deși înființat târziu, în 1751, pentru a dubla Bethleemul, nu e scutit de atracția acestui stil corecționar. Când Tuke, la sfârșitul secolului, îl va vizita, va nota în carnetul în care relatează ce a putut observa: „Supraintendentul n-a găsit niciodată vreun avantaj în practica

[39] Hélène Bonnafous-Sérieux, *loc. cit.*, p. 20.

[40] Ned Ward, *London Spy*, Londra, 1700; reed. din 1924, p. 61.

medicală... Crede că sechestrarea și constrângerea pot fi impuse avantajos cu titlu de pedeapsă, și în general estimează că frica este principiul cel mai eficace pentru a le impune nebunilor o conduită ordonată."[41]

Ar însemna să inversăm datele problemei dacă am analiza internarea, cum se face în mod tradițional, punând în seama trecutului tot ceea ce ține încă de întemnițare, iar în seama unui viitor în formare ceea ce lasă deja să se întrevadă spitalul psihiatric. De fapt, poate sub influența gândirii și științei arabe, nebunii au fost plasați în așezăminte care le erau special destinate și dintre care unele, mai ales în Europa meridională, se apropiau de spitale suficient pentru a-i trata parțial ca pe niște bolnavi. Anumite spitale vor sta mărturie pentru acest statut, dobândit de multă vreme, de-a lungul întregii epoci clasice, până în vremea marii reforme. Dar în jurul acestor instituții-martor, secolul al XVII-lea instaurează o experiență nouă, în care nebunia realizează înrudiri necunoscute cu figuri morale și sociale care îi erau încă străine.

Nu se pune problema să stabilim o ierarhie, nici să arătăm că epoca clasică a fost în regres față de secolul al XVI-lea în cunoașterea nebuniei. După cum vom vedea, textele medicale din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea ar fi suficiente pentru a proba contrariul. Este vorba numai, eliberând cronologiile și succesiunile istorice de orice perspectivă de „progres", restituind istoriei experienței o mișcare care să nu împrumute nimic de la finalitatea cunoașterii sau de la ortogeneza științei — este vorba de a lăsa să apară conturul și structurile acestei experiențe a nebuniei, așa cum a trăit-o clasicismul în realitate. Această experiență nu este nici în avans, nici în întârziere față de o alta. Dacă e posibil să vorbim despre o diminuare a puterii de discriminare în perceperea nebuniei, dacă e posibil să spunem despre chipul smintitului că e pe cale să se șteargă, aici nu e nici o judecată de valoare, și nici măcar enunțul pur negativ al unui deficit al cunoașterii; este o manieră, în bună măsură încă exterioară, de a ne apropia de o experiență pozitivă a nebuniei — experiență care, luându-i nebunului precizia unei individualități și a unei staturi prin care îl caracterizase Renașterea, îl înglobează într-o experiență nouă și îi pregătește, dincolo de câmpul experienței noastre obișnuite, un chip nou: chiar acela în care naivitatea pozitivismului nostru crede că recunoaște natura oricărei nebunii.

*

Spitalizarea juxtapusă internării trebuie să ne alerteze în legătură cu indicele cronologic propriu acestor două forme instituționale și să demonstreze cu destulă claritate că spitalul nu este adevărul următor al casei de corecție. Nu e mai puțin adevărat că, în experiența globală a

---

[41] Citat în D.H. Tuke, *Chapters on the History of the Insane*, pp. 9, 90.

nerațiunii în epoca clasică, aceste două structuri se mențin; dacă una e mai nouă și mai viguroasă, cealaltă nu e niciodată total eliminată. Iar în percepția socială a nebuniei, în conștiința sincronică ce o cuprinde, trebuie deci să regăsim această dualitate — în același timp cezură și echilibru.

Recunoașterea nebuniei în dreptul canonic, ca și în dreptul roman, era legată de diagnosticarea sa de către medicină. Conștiința medicală era implicată prin orice judecată de alienare. În *Quæstiones medico-legales*, redactate între 1624 și 1650, Zacchias făcea bilanțul precis al întregii jurisprudențe creștine cu privire la nebunie.[42] Pentru toate cauzele de *dementia et rationis læsione et morbis omnibus qui rationem lædun* [nebunia (provenită) și din vătămarea rațiunii, și din orice boli care vatămă rațiunea], Zacchias este formal: numai doctorul are căderea să judece dacă un individ este nebun și ce grad de capacitate îi lasă boala. Nu e oare semnificativ că această obligație riguroasă, pe care un jurist format în practica dreptului canonic o admite ca pe o evidență, pune probleme o sută cincizeci de ani mai târziu, odată cu Kant[43], și ajunge la o adevărată polemică în epoca lui Heinroth și apoi a lui Élias Régnault[44]? Această participare medicală la expertiză nu va mai fi recunoscută de la sine; va trebui stabilită cu noi eforturi. Or, pentru Zacchias, situația este încă absolut clară: un jurisconsult recunoaște un nebun după vorbele sale, când nu e capabil să le pună în ordine; îl poate recunoaște de asemenea după acțiuni — incoerența gesturilor sau absurditatea actelor civile: am fi putut ghici că Claudius e nebun fie și numai după faptul că l-a preferat drept moștenitor pe Nero lui Britannicus. Dar acestea nu sunt decât presentimente: numai doctorul le va putea transforma în certitudine. El are la dispoziție, pentru experiența sa, un întreg sistem de semnalizare; în sfera pasiunilor, o tristețe continuă și fără motiv trădează melancolia; în domeniul corpului, temperatura permite distincția dintre frenezie și toate celelalte forme apiretice ale furiei; viața subiectului, trecutul său, aprecierile care s-au putut face despre el începând din copilăria sa, toate acestea, cântărite cu grijă, pot autoriza medicul să-și formeze o opinie și să decreteze dacă este sau nu vorba despre boală. Dar sarcina medicului nu se încheie cu această decizie; acum începe o muncă mai fină. Trebuie determinat care sunt facultățile atinse (memorie, imaginație sau rațiune), în ce mod și în ce grad. Astfel, rațiunea este diminuată

---

[42] Protomedic la Roma, Zacchias (1584–1659) fusese des consultat de tribunalul de la Rota pentru expertize privind afaceri civile și religioase. Între 1624 și 1650 și-a publicat *Quæstiones medico-legales*.

[43] *Von der Macht des Gemüths durch den blossen Vorsatz seiner krankhaften Gefühlen Meister sein*, 1797.

[44] Heinroth, *Lehrbuch der Störungen des Seelenlebens*, 1818. Élias Régnault, *Du degré de compétence des médecins*, Paris, 1828.

în *fatuitas* [prostie]; este pervertită superficial în pasiuni, profund în frenezie și melancolie; în sfârșit, mania, furia și toate formele morbide ale somnului o abolesc în întregime.

Urmând firul acestor probleme, este posibilă cercetarea conduitelor umane și determinarea măsurii în care ele pot fi puse în seama nebuniei. Există, de pildă, cazuri când dragostea este alienare. Chiar înainte de a face apel la expertul medical, judecătorul își poate da seama de asta, dacă observă în comportamentul subiectului o cochetărie excesivă, o neîncetată preocupare pentru podoabe și parfumuri sau, mai mult, dacă are ocazia să constate prezența acestuia pe o stradă puțin frecventată pe unde trece o femeie frumoasă. Dar toate aceste semne nu fac decât să schițeze o probabilitate: chiar și luate toate la un loc n-ar ajunge pentru o decizie. Mărcile indubitabile ale adevărului trebuie descoperite de medic. Subiectul și-a pierdut apetitul și somnul, are ochi înfundați în orbite, se abandonează unor lungi momente de tristețe? Înseamnă că rațiunea îi e deja pervertită și este atins de această melancolie de dragoste pe care Hucherius o definește ca „boala posomorâtă a unui suflet care aiurează, înșelat de fantoma și de falsa estimare a frumuseții". Dar dacă, atunci când bolnavul își zărește obiectul înflăcărării, privirea îi devine rătăcită, pulsul îi crește și îl apucă un fel de agitație dezordonată, el trebuie considerat iresponsabil, nici mai mult nici mai puțin decât un maniac oarecare.[45]

Puterile de decizie sunt remise judecății medicale; ea și numai ea introduce în lumea nebuniei; ea și numai ea permite distincția dintre normal și smintit, dintre criminal și alienatul iresponsabil. Or, practica internării este structurată după cu totul alt tipar, nesupunându-se unei decizii medicale. Ține de o altă conștiință. Jurisprudența internării este destul de complexă în ceea ce-i privește pe nebuni. Luând textele în litera lor, se pare că o expertiză medicală era cerută întotdeauna: la Bethleem se cere până în 1733 un certificat care să ateste că bolnavul poate fi îngrijit, cu alte cuvinte că nu e idiot din naștere și nu e atins de o infirmitate permanentă.[46] La Petites-Maisons, în schimb, se cere un certificat care să ateste că a fost îngrijit în van și că are o boală incurabilă. Rudele care vor să plaseze un membru al familiei printre smintiții de la Bicêtre trebuie să se adreseze judecătorului; el „va ordona apoi vizitarea smintitului de către doctor și chirurg, care își vor întocmi raportul și îl vor depune la grefă"[47]. Dar, în spatele acestor precauții administrative, realitatea este cu totul alta. În Anglia, judecătorul de pace

---

[45] Zacchias, *Quæstiones medico-legales*, cartea a II-a, titlul I.

[46] Cf. Falret, *Des maladies mentales et les asiles d'aliénés*, Paris, 1864, p. 155.

[47] „Formalités à remplir pour l'admission des insensés à Bicêtre" (document citat de Richard, *Histoire de Bicêtre*, Paris, 1889).

este cel care ia decizia de a decreta internarea, fie că ea a fost cerută de anturajul subiectului, fie că el însuși o estimează necesară pentru bunul mers al districtului său.

În Franța internarea este decretată uneori de o sentință a tribunalului, dacă subiectul a fost acuzat de un delict sau de o crimă.[48] Comentariul la ordonanța criminală din 1670 prevede nebunia ca fapt justificativ, a cărui probă nu este admisă decât după instruirea procesului; în caz că după informarea asupra vieții acuzatului se constată tulburarea spiritului acestuia, judecătorii hotărăsc dacă trebuie ținut în familie sau internat, fie la spital, fie într-o închisoare, „pentru a fi tratat ca și ceilalți smintiți". Foarte rar se întâlnesc magistrați care să recurgă la o expertiză medicală, deși încă din 1603 fuseseră numite „în toate orașele regatului două personalități din arta medicinei și chirurgiei, cu cea mai bună reputație, probitate și experiență, pentru a face vizitele și raportul în justiție"[49]. Până în 1692, toate internările de la Saint-Lazare s-au făcut din ordinul magistratului și poartă, în lipsa oricărui certificat medical, semnăturile primului președinte, locotenentului (magistratului) civil, locotenenentului de la Châtelet sau ale locotenenților generali din provincie; când e vorba de clerici, ordinele sunt semnate de episcopi și de consiliile bisericești. Situația se complică și totodată se simplifică la sfârșitul secolului al XVII-lea: în martie 1667 se creează funcția de locotenent de poliție[50]; multe internări (cele mai multe dintre ele la Paris) se vor face la cererea acestuia și cu singura condiție de a fi contrasemnată de un ministru. Începând din 1692, procedura cea mai frecventă este evident mandatul de arestare. Familia sau anturajul îl cer regelui, care îl acordă după ce a fost semnat de un ministru. Anumite cereri sunt însoțite de certificate medicale. Dar acestea sunt cazurile cele mai puțin numeroase.[51] De obicei, familia, vecinii, preotul din parohie sunt cei chemați să depună mărturie. Rudele cele mai apropiate au cea mai mare autoritate pentru a-și pune în valoare plângerile, reclamațiile sau temerile în petiția prin care cer o internare. Se are grijă pe cât posibil să se

[48] În acest caz, găsim în registrele de la Hôpital de Paris mențiuni de genul: „Transferat din închisorile de la Conciergerie în virtutea unei hotărâri a Parlamentului pentru a fi condus la..."

[49] Această ordonanță a fost completată în 1692 de o alta ce prevede doi experți în orice oraș care are curte, episcopat, tribunal sau circumscripție principală: în celelalte târguri va fi numai unul.

[50] Slujbă pe care o ordonanță din 1699 decide să o generalizeze „în fiecare dintre orașele și locurile regatului nostru în care stabilirea ei va fi considerată necesară".

[51] Cf. de exemplu scrisoarea lui Bertin către La Michodière în legătură cu o doamnă Rodeval (Arh. Seine-Maritime C 52); scrisoarea subdelegatului din Saint-Venant în legătură cu domnul Roux (Arh. Pas-de-Calais, 709, f. 165).

obțină consimțământul întregii familii sau în orice caz să se cunoască motivele de rivalitate sau de interes care împiedică, eventual, realizarea acestei unanimități.[52] Dar se întâmplă ca anturajul cel mai îndepărtat, chair vecinii, să obțină o măsură de internare cu care familia nu e de acord.[53] E tot atât de adevărat că în secolul al XVII-lea nebunia devenise o problemă de sensibilitate socială[54]; apropiindu-se prin asta de crimă, de dezordine, de scandal, ea poate fi judecată, ca și acestea, prin formele cele mai spontane și cele mai primitive ale acestei sensibilități.

Ceea ce poate determina și izola nebunia nu e atât o știință medicală, cât o conștiință susceptibilă de scandal. În această privință reprezentanții Bisericii au o situație și mai privilegiată decât reprezentanții statului pentru a da verdictul de nebunie.[55] Când, în 1784, Breteuil va limita folosirea mandatelor de arestare și le va lăsa curând să cadă în desuetudine, va insista ca, pe cât posibil, internarea să nu aibă loc înaintea procedurii juridice a interdicției. O precauție în raport cu arbitrarul petiției familiei și al ordinelor Regelui. Dar nu pentru a se încrede, cu mai multă obiectivitate, în autoritatea medicală; dimpotrivă, în acest fel puterea de decizie trece la o autoritate judiciară care nu recurge la medic. Într-adevăr, interdicția nu comportă nici o expertiză medicală; este o problemă care se rezolvă în întregime între familii și autoritatea judiciară.[56] Internarea și practicile de jurisprudență care s-au putut grefa în jurul ei n-au permis în nici un fel un control medical mai riguros asupra smintitului. Se pare, dimpotrivă, că s-a încercat, din ce în ce mai mult, eliminarea acestui control medical, care era prevăzut în secolul al XVII-lea în regulamentul anumitor spitale, și „socializarea" tot mai mare a puterii de decizie care trebuie să recunoască nebunia acolo unde este. Nu e nimic surprinzător în faptul că se mai discută, la începutul secolului al XIX-lea, ca despre o chestiune încă nerezolvată, despre aptitudinea medicilor de a recunoaște alienarea și de a o diagnostica. Ceea ce Zacchias, moștenitor al întregii tradiții a dreptului creștin, acorda fără ezitare autorității științei medicale, îi va putea fi contestat, un secol și

[52] „Veți lua toate măsurile de precauție cu putință asupra următoarelor puncte: mai întâi ca memoriile să fie semnate de rudele dinspre tată și dinspre mamă cele mai apropiate; apoi, să aveți o notă exactă cu cei care nu au semnat și motivele care i-au împiedicat s-o facă, în plus să verificați cu precizie spusele lor" (citat în Joly, *Lettres de cachet dans la généralité de Caen au XVIII*[e] *siècle*).

[53] Cf. cazul Lecomte: Arhivele Aisne C 677.

[54] Cf. Memoriul despre Louis François Soucanye de Moreuil. Arsenal, ms. 12684.

[55] Cf. de exemplu atestarea citată de Locard (*loc. cit.*), p. 172.

[56] Cf. articolul „Interdit" din *Dictionnaire de droit et de pratique*, de Cl.-J. de Ferrière, ed. din 1769, vol. II, pp. 48–50.

jumătate mai târziu, de Kant, și refuzat în întregime de Régnault. Și asta datorită clasicismului și unui secol de internare.

Analizând lucrurile la nivelul rezultatului, se pare că există doar un decalaj între o teorie juridică a nebuniei, destul de elaborată pentru a-i discerne, cu ajutorul medicinei, limitele și formele, și, pe de altă parte, o practică socială, aproape polițienească, care o încolțește masiv, care utilizează forme de internare pregătite deja pentru represiune și neglijează să urmărească, în subtilitățile lor, distincții care sunt făcute pentru și prin arbitrajul judiciar. Decalaj pe care la prima vedere l-am putea crede absolut normal, în orice caz foarte obișnuit: conștiința juridică are obiceiul de a fi mai elaborată și mai fină decât structurile care trebuie s-o slujească sau instituțiile în care pare să se realizeze. Dar acest decalaj își capătă importanța decisivă și valoarea deosebită dacă ne gândim că, de fapt, conștiința juridică a nebuniei era elaborată de multă vreme, după ce se constituise de-a lungul Evului Mediu și al Renașterii, prin intermediul dreptului canonic și al rămășițelor dreptului roman, înainte de a se instaura practica internării. Această conștiință nu anticipează practica internării. Ele aparțin unor lumi diferite.

Una ține de o anume experiență a persoanei ca subiect de drept, ale cărei forme și obligații le analizăm; cealaltă aparține unei anumite experiențe a individului ca ființă socială. Într-un caz, trebuie să analizăm nebunia în modificările pe care nu se poate să nu le aducă sistemului obligațiilor; în celălalt, nebunia trebuie luată împreună cu toate înrudirile morale care-i justifică excluderea. Ca subiect de drept, omul se eliberează de responsabilitățile sale chiar în măsura în care este alienat; ca ființă socială, nebunia îl compromite până la culpabilitate. Dreptul își va perfecționa deci la infinit analiza nebuniei; și, într-un sens, se poate spune că tocmai pe fondul unei experiențe juridice a alienării s-a constituit știința medicală a bolilor mintale. Încă din formulările jurisprudenței secolului al XVII-lea se observă anumite structuri rafinate ale psihopatologiei. Zacchias, de exemplu, în vechea categorie *fatuitas*, a imbecilității, distinge niveluri care par să anunțe clasificarea lui Esquirol și întreaga psihologie a debilităților mintale. Pe primul loc al unei ordini descrescătoare, el plasează „proștii", care pot să depună mărturie, să-și facă testamentul, să se căsătorească, dar nu să intre în diferite ordine, nici să îndeplinească o anumită sarcină, „căci sunt ca niște copii care se apropie de pubertate". Vin apoi imbecilii propriu-ziși (*fatui*); nu li se poate încredința nici o responsabilitate; mintea lor este sub vârsta rațiunii, ca a unor copii de mai puțin de șapte ani. Cât despre *stolidi*, stupizi, ei sunt pur și simplu ca niște pietre; nu li se poate autoriza nici un act juridic, în afară de testament, și asta numai dacă au încă destul discernământ

pentru a-și recunoaște rudele.[57] Sub presiunea conceptelor dreptului și din necesitatea de a delimita cu precizie personalitatea juridică, analiza alienării nu încetează să se rafineze și pare să anticipeze unele teorii medicale care o urmează de departe.

Diferența este mare, dacă se compară cu aceste analize conceptele care sunt în vigoare în practica internării. Un termen ca „imbecilitate" nu are valoare decât într-un sistem de echivalențe aproximative, care exclude orice determinare precisă. La Charité de Senlis vom găsi „un nebun devenit imbecil", un „om altădată nebun, în prezent minte slabă și imbecil"[58]; locotenentul d'Argenson cere să fie închis „un om de o specie rară, amestecând lucruri foarte opuse: aparența bunului-simț în multe privințe și aparența unei bestii în multe altele"[59]. Dar e și mai curios să confruntăm cu o jurisprudență ca aceea a lui Zacchias foarte rarele certificate medicale care însoțesc dosarele de internare. S-ar spune că nimic din analizele jurisprudenței n-a trecut în judecata lor. În legătură cu fatuitatea, putem citi, sub semnătura unui medic, un certificat ca acesta: „Am văzut și vizitat pe numitul Charles Dormont și, i-am examinat purtarea, mișcarea ochilor, i-am luat pulsul și l-am urmărit în toate postúrile, după ce i-am pus diverse întrebări și am primit răspunsuri, suntem pe deplin convinși că numitul Dormont are mintea rătăcită și bate câmpii și că a căzut într-o totală și absolută demență și fatuitate."[60] Avem impresia, citind acest text, că există două accepții, aproape două niveluri de elaborare a medicinei, după cum este percepută în contextul dreptului sau trebuie să se supună practicii sociale a internării. În primul caz, medicina pune în joc capacitățile subiectului de drept și prin aceasta pregătește o psihologie care va amesteca, într-o unitate neclară, o analiză filozofică a facultăților și o analiză juridică a capacității de a contracta și de a se obliga. Ea se adresează structurilor fine ale libertății civile. În celălalt caz, ea pune în joc conduitele omului social și pregătește astfel o patologie dualistă, în termeni de normal și anormal, sănătos și bolnav, care scindează în două domenii ireductibile simpla formulă: „Bun de internat". Structură brută a libertății sociale.

Unul din eforturile constante ale secolului al XVII-lea a fost acela de a adapta la vechea noțiune juridică de „subiect de drept" experiența contemporană a omului social. Între ele, gândirea politică a Luminilor postulează în același timp o unitate fundamentală și o reconciliere totdeauna posibilă dincolo de conflictele de fapt. Aceste teme au guvernat în tăcere

---

[57] Zacchias, *Quæstiones medico-legales*, cartea a II-a, titlul I, întrebarea 7, Lyon, 1674, pp. 127–128.

[58] Citat în H. Bonnafous-Sérieux, *loc. cit.*, p. 40.

[59] Arsenal, ms. 10928.

[60] Citat în Devaux, *L'Art de faire les rapports en chirurgie*, Paris, 1703, p. 435.

elaborarea noțiunii de nebunie și organizarea practicilor care o privesc. Medicina pozitivistă a secolului al XIX-lea moștenește tot acest efort de la *Aufklärung*. Ea va admite ca deja stabilit și dovedit faptul că alienarea subiectului de drept poate și trebuie să coincidă cu nebunia omului social, în unitatea unei realități patologice care e analizabilă în termeni de drept și totodată perceptibilă pentru formele cele mai imediate ale sensibilității sociale. Maladia mintală, pe care medicina și-o va lua drept obiect, va fi fost treptat constituită ca unitate mitică a subiectului incapabil din punct de vedere juridic și a omului recunoscut ca perturbator al grupului: și aceasta sub efectul gândirii politice și morale din secolul al XVIII-lea. Efectul acestei apropieri se observă cu puțin înainte de Revoluție, când în 1784 Breteuil vrea ca, înaintea internării nebunilor, să existe o procedură juridică mai amănunțită care să comporte interdicția și determinarea capacității subiectului ca persoană juridică: „În privința persoanelor a căror detenție va fi cerută pentru motive de alienare mintală, justiția și prudența cer", le scrie ministrul intendenților, „să nu propuneți ordinele (Regelui) decât când va exista o interdicție propusă de judecată."[61] Ceea ce pregătește efortul liberal al ultimei monarhii absolute va realiza codul civil, făcând din interdicție condiția indispensabilă a oricărei internări.

Momentul în care jurisprudența alienării devine condiția prealabilă a oricărei internări este și momentul în care, prin Pinel, este pe cale să se nască o psihiatrie care pretinde că tratează pentru prima dată nebunul ca pe o ființă umană. Ceea ce Pinel și contemporanii săi vor resimți ca fiind o descoperire a filantropiei și în același timp a științei nu este, în fond, decât reconcilierea conștiinței divizate în secolul al XVIII-lea. Internarea omului social prevăzută în interdicția subiectului juridic — aceasta vrea să spună că pentru prima dată omul alienat este recunoscut ca incapabil *și* ca nebun; extravaganța sa, percepută imediat de societate, îi limitează, dar fără a o oblitera, existența juridică. Prin chiar acest fapt, cele două accepții ale medicinei se reconciliază — aceea care încearcă să definească structurile fine ale responsabilității și ale capacității, și aceea care ajută doar la declanșarea decretului social al internării.

Toate acestea sunt de o extremă importanță pentru dezvoltarea ulterioară a medicinei spiritului. Aceasta, în forma ei „pozitivă", nu este în fond decât suuprapunerea celor două experiențe pe care clasicismul le-a juxtapus, fără a le îmbina vreodată definitiv: o experiență socială, normativă și dihotomică a nebuniei care pivotează în întregime în jurul

---

[61] E adevărat că Breteuil adaugă: „În afară de cazul când familiile n-ar fi în stare să suporte cheltuielile procedurii care trebuie să preceadă interdicția. Dar în aceste circumstanțe va trebui ca demența să fie notorie și constatată prin lămuriri foarte precise."

imperativului internării și se formulează pur și simplu în stilul „da sau nu", „inofensiv sau periculos", „bun de internat sau nu"; și o experiență juridică, fin diferențiată, calitativă, sensibilă la chestiunile de limite și de grade, și care caută în toate domeniile de activitate ale subiectului fețele polimorfe pe care le poate lua alienarea. Psihopatologia secolului al XIX-lea (și a noastră poate și mai mult) crede că se situează și își ia măsurile în raport cu un *homo natura* sau cu un om normal trecut anterior prin toată experiența maladiei. De fapt, acest om normal este o creație; și dacă trebuie situat, nu va fi situat într-un spațiu natural, ci într-un sistem pentru care *socius* și subiect de drept sunt echivalente; și, prin urmare, nebunul este recunoscut ca atare nu pentru că o maladie l-a îndepărtat spre marginile normalității, ci deoarece cultura noastră l-a situat la punctul de întâlnire între decretul social al internării și cunoașterea juridică discernând capacitatea subiecților de drept. Știința „pozitivă" a maladiilor mintale și sentimentele umanitare care au promovat nebunul la rangul de ființă umană n-au fost posibile decât odată ce această sinteză a fost bine fixată. Ea formează într-un fel acel *a priori* concret al oricărei psihopatologii cu pretenții științifice.

*

Tot ceea ce, de la Pinel, Tuke și Wagnitz, a putut indigna buna conștiință a secolului al XIX-lea, ne-a ascuns multă vreme cât de polimorfă și variată putea fi experiența nebuniei în clasicism. Am fost fascinați de boala necunoscută, de alienații în lanțuri, de toată această populație închisă prin mandate de arestare sau la cererea locotenentului de poliție. Dar n-am văzut toate experiențele care se intersectau în aceste practici cu aspect masiv și despre care am putut crede, la prima vedere, că erau puțin elaborate. De fapt, nebunia a fost, în epoca clasică, cuprinsă în două forme de spitalizare: cea a spitalelor propriu-zise și cea a internării; a fost supusă la două forme de reperaj: una împrumutată din universul dreptului și care îi folosea conceptele; cealaltă aparținând formelor spontane ale percepției sociale. Printre toate aceste aspecte diverse ale sensibilității față de nebunie, conștiința medicală nu e inexistentă; dar nu e *autonomă*; cu atât mai puțin trebuie să ne imaginăm că ea e aceea care suportă, chiar în mod obscur, toate celelalte forme de experiență. Ea e doar localizată în anumite practici ale spitalizării; se află, de asemenea, și în interiorul analizei juridice a alienării, dar nu constituie esențialul acesteia. Totuși rolul ei este important în economia tuturor acestor experiențe și pentru maniera în care se articulează unele cu altele. Ea e, într-adevăr, cea care pune în legătură regulile analizei juridice și practica plasării nebunilor în așezăminte medicale. În schimb, ea pătrunde

cu dificultate în domeniul constituit de internare și de sensibilitatea socială care se exprimă în ea.

Astfel încât vedem conturându-se două sfere străine una de alta. S-ar părea că de-a lungul întregii epoci clasice experiența nebuniei a fost trăită în două moduri diferite. Va fi fost ca un halou de nerațiune care înconjoară subiectul de drept; el e delimitat de recunoașterea juridică a iresponsabilității și a incapacității, de decretul de interdicție și definirea maladiei. Va fi fost un alt halou de nerațiune, acela care înconjoară omul social, și pe care îl delimitează conștiința scandalului și totodată practica internării. S-a întâmplat, desigur, ca aceste două domenii să se suprapună parțial; dar, unul față de altul, ele au rămas totdeauna excentrice și au definit două forme ale alienării esențialmente diferite.

Una este luată drept limitare a subiectivității — linie trasată la marginile puterii individului și care definește regiunile iresponsabilității sale; această alienare desemnează un proces prin care subiectul este deposedat de libertatea sa prin două mișcări: aceea, naturală, a nebuniei sale, și aceea, juridică, a interdicției, care îl face să cadă sub puterea Altuia: altul în general, reprezentat în speță de curator. Cealaltă formă de alienare desemnează, dimpotrivă, o conștientizare prin care nebunul este recunoscut, de către societatea în care trăiește, ca străin în propria patrie; nu este eliberat de responsabilitate, i se atribuie, cel puțin sub forma înrudirii și a vecinătății complice, o culpabilitate morală; este desemnat drept Celălalt, Străinul, Exclusul. Conceptul atât de ciudat de *alienare psihologică*, pe care îl vom considera întemeiat în psihopatologie, nu fără a-l face să beneficieze, de altfel, de echivocurile cu care se va fi putut îmbogăți într-un alt domeniu al reflecției, acest concept nu este în fond decât confuzia antropologică a celor două experiențe ale alienării, una care privește ființa căzută în puterea Celuilalt și supusă libertății sale, a doua care îl privește pe individul devenit Celălalt, străin de asemănarea fraternă dintre oameni. Una se apropie de determinismul maladiei, cealaltă ia mai curând alura unei condamnări etice.

Când secolul al XIX-lea va hotărî să-l spitalizeze pe omul nerațional și va transforma totodată internarea într-un act terapeutic care urmărește însănătoșirea bolnavului, o va face printr-o lovitură de forță care reduce la o unitate confuză, dar greu de dezlegat pentru noi, aceste teme diverse ale alienării și aceste multiple chipuri ale nebuniei cărora raționalismul clasic le lăsase totdeauna posibilitatea să apară.

Capitolul V

SMINTIȚII

Cele două mari forme de experiență a nebuniei care se juxtapun în timpul epocii clasice își au, fiecare, propriul indice cronologic. Nu în sensul că una ar fi o experiență elaborată, iar cealaltă un fel de conștiință frustă și prost formulată; ele sunt, fiecare, clar articulate într-o practică foarte coerentă; dar una a fost moștenită, făcând fără îndoială parte dintre datele fundamentale ale nerațiunii occidentale; cealaltă — și pe ea trebuie s-o examinăm acum — este o creație proprie lumii clasice.

În ciuda plăcerii liniștitoare pe care o pot avea istoricii medicinei când recunosc în marea carte a internării chipul familiar și, pentru ei, etern, al psihozelor halucinatorii, al deficiențelor intelectuale și al evoluțiilor organice sau al stărilor paranoice, e imposibil să repartizăm pe o suprafață nosografică relativ coerentă formulele în numele cărora au fost închiși smintiții. De fapt, formulele de internare nu prevestesc bolile noastre; ele indică o experiență a nebuniei pe care analizele noastre patologice o pot intersecta fără a reuși vreodată să o prezinte în totalitate. Iată, la întâmplare, câțiva internați pentru „tulburarea minții“ despre care putem găsi mențiuni în registre: „procesoman înverșunat“, „omul cel mai obsedat de procese“, „om rău și cârcotaș“, „om care își petrece nopțile și zilele zăpăcindu-i pe ceilalți cu cântecele sale și proferând blasfemiile cele mai oribile“, „purtător de pancarte“, „mare mincinos“, „spirit neliniștit, trist și posac“. Inutil să ne întrebăm dacă sunt bolnavi și până la ce punct. Să-i lăsăm psihiatrului grija de a recunoaște că „posacul“ este un paranoic sau de a diagnostica o nevroză obsesională în „această minte tulburată care practică religia după cum îi vine la socoteală“. În aceste formule nu sunt desemnate boli, ci forme de nebunie care ar fi percepute ca punctul extrem al *defectelor*. Ca și cum, în domeniul internării, sensibilitatea față de nebunie n-ar fi autonomă, ci legată de o anumită ordine morală în care ea nu mai apare decât ca o perturbare. Citind toate aceste mențiuni care sunt puse, pe liste, în fața numelor smintiților, avem impresia că ne aflăm încă în lumea lui Brant sau a lui Erasmus, o lume în care nebunia e în fruntea unei întregi hore a defectelor, a unui dans smintit al vieților imorale.

Și totuși experiența este diferită. În 1704, este internat la Saint-Lazare un anume abate Bargedé, în vârstă de șaptezeci de ani; a fost închis pentru

a fi „tratat ca și ceilalți smintiți"; „principala sa ocupație era de a da cu împrumut bani cu dobândă mare și de a adăuga la asta camăta cea mai odioasă și cea mai fără de măsură pentru onoarea sacerdoțiului și a Bisericii. Încă n-a putut fi convins să se căiască de excesele sale, nici să creadă că a face camătă e un păcat. El ține la reputația de a fi avar"[1]. A fost absolut imposibil „să descoperim în el vreun sentiment de milă". Bargedé este smintit nu pentru că a pierdut uzul rațiunii, ci pentru că el, om al Bisericii, se ocupă cu camăta, pentru că nu manifestă nici un pic de milă și nu e încercat de nici o remușcare, pentru că a căzut la marginea ordinii morale care îi e proprie. Această judecată nu trădează neputința de a decreta, în cele din urmă, maladia; nici tendința de a condamna moral nebunia; ci acest aspect, esențial desigur pentru a înțelege epoca clasică: nebunia devine perceptibilă pentru ea în forma eticii.

La limită, raționamentul ar putea în mod paradoxal să conceapă o nebunie în care rațiunea nu ar fi perturbată, dar care s-ar recunoaște prin faptul că întreaga viață morală e falsificată, că voința nu este bună. În calitatea voinței, și nu în integritatea rațiunii constă, în final, secretul nebuniei. Cu un secol înainte ca Sade și cazul său să fi torturat conștiința medicală a lui Royer-Collard[2], e ciudat să observăm că și locotenentul d'Argenson și-a pus întrebări asupra unui caz oarecum analog — din aceeași substanță: „O femeie în vârstă de șaisprezece ani al cărei soț se numește Beaudoin... strigă în gura mare că nu își va iubi niciodată soțul, că nu există lege care să-i ordone asta, că fiecare este liber să dispună de sufletul și de corpul său cum îi place, dar că e o crimă să-l dăruiești pe unul fără celălalt." Și locotenentul de poliție adaugă: „Am vorbit cu ea de două ori și, cu toate că m-am obișnuit de mai mulți ani cu discursurile nerușinate și ridicole, n-am putut să nu fiu surprins de raționamentele pe care această femeie își sprijină sistemul. Căsătoria nu e, propriu-zis, decât o încercare, în opinia ei..."[3] La începutul secolului al XIX-lea, Sade va fi lăsat să moară la Charenton; în primii ani ai secolului al XVIII-lea, încă se ezită când e vorba să fie închisă o femeie despre care trebuie să se recunoască faptul că are destulă minte. Ministrul Pontchartrain îl refuză chiar pe d'Argenson când îi cere s-o țină câteva luni în Refugiu: „Prea mult", notează el, „a i se vorbi cu asprime". Și totuși d'Argenson nu e departe de a pune să fie tratată ca și ceilalți smintiți: „Față de atâtea impertinențe, eram înclinat s-o cred nebună." Suntem pe calea ce va fi numită în secolul al XIX-lea „nebunie morală"; dar mai important este că vedem apărând aici tema unei nebunii care stă în întregime pe o voință greșită, pe *eroare etică*. De-a lungul întregului

---

[1] B.N. Clairambault, 986.

[2] Cf. Scrisoare adresată lui Fouché; citată *supra*, cap. III, p. 115.

[3] *Notes de René d'Argenson*, Paris, 1866, pp. 111–112.

Ev Mediu și multă vreme în timpul Renașterii nebunia fusese legată de Rău, dar sub forma transcendențelor imaginare; de-acum înainte, ele vor comunica pe căi mai ascunse ale alegerii individuale și ale relei intenții.

Nu trebuie să ne mirăm de această indiferență pe care epoca clasică pare s-o afișeze față de împărțirea în nebunie și greșeală, alienare și răutate. Această indiferență încă nu este a unei științe prea fruste, ea ține de o echivalență aleasă în mod concertat și stabilită în cunoștință de cauză. Nebunia și crima nu se exclud, dar nu se confundă într-un concept indistinct; ele se implică una pe alta în interiorul unei conștiințe care va fi tratată cât se poate de rezonabil, și în funcție de circumstanțe, prin închisoare sau prin spital. În timpul războiului de succesiune din Spania a fost închis la Bastilia un anume conte d'Albuterre, care se numea în realitate Doucelin. Se pretindea moștenitorul coroanei de Castilia, „dar oricât de nemăsurată i-ar fi nebunia, iscusința și răutatea sa merg și mai departe; el afirmă sub jurământ că Sfânta Fecioară îi apare o dată la opt zile; că Dumnezeu îi vorbește adesea față în față... Cred... că acest prizonier trebuie închis la spital pe viață, ca unul dintre smintiții cei mai periculoși, sau trebuie să-l uităm la Bastilia ca pe un scelerat de prim rang; cred chiar că ultima soluție e cea mai sigură și, prin urmare, cea mai convenabilă"[4]. Nebunia și crima nu se exclud, ci există o implicare ce le leagă. Subiectul poate fi ceva mai smintit sau ceva mai criminal, dar până la urmă cea mai extremă nebunie va fi încă obsedată de răutate. Tot în legătură cu Doucelin, d'Argenson notează mai târziu: „Cu cât părea mai docil, cu atât aveam motive să credem că extravaganțele sale ascundeau multă afecțiune sau maliție." Iar în 1709 „e mult mai puțin ferm asupra retractării himerelor sale, și ceva mai imbecil". Acest joc al complementarității apare cu claritate într-un alt raport al locotenentului d'Argenson în legătură cu Thadée Cousini, „rău călugăr"; fusese închis la Charenton; în 1715, „continuă să fie necredincios când raționează și absolut imbecil când încetează să raționeze. Astfel, deși pacea generală trebuia să ducă la eliberarea lui ca spion, starea minții lui și onoarea religiei, nu permit acest lucru"[5]. Suntem la extrema opusă acelei reguli fundamentale a dreptului după care „adevărata nebunie scuză totul"[6]. În lumea internării, nebunia nu explică și nu scuză nimic; ea intră în complicitate cu răul, pentru a-l multiplica, a-l face mai insistent și mai periculos și a-i împrumuta noi chipuri.

---

[4] *Archives Bastille*, Ravaisson, vol. XI, p. 243.

[5] *Ibid.*, p. 199.

[6] *Dictionnaire de droit et de pratique*, articolul „Folie", vol. I, p. 611. Cf. titlul XXVIII, art. 1, din ordonanța criminală din 1670: „Furiosul sau smintitul, neavând nici un fel de voință, nu trebuie să fie pedepsit, fiind el pedepsit destul de propria sa nebunie."

Despre un calomniator care e nebun am spune că vorbele sale sunt delirante, într-atât ne-am obișnuit să considerăm nebunia ca adevăr ultim și totodată inocent al omului; în secolul al XVII-lea, tulburarea minții se adaugă calomniei în aceeași totalitate a răului; este închis la Charité de Senlis pentru „calomnii și slăbiciuni ale spiritului" un om „cu un caracter violent, turbulent și superstițios, pe deasupra mare mincinos și calomniator"[7]. În furie, atât de des menționată în registrele de internare, violența nu-i sustrage răutății ceea ce ține de nebunie, ci ansamblul lor formează un fel de unitate a răului abandonat lui însuși, într-o libertate nestăvilită. D'Argenson cere internarea unei femei în Refugiu „nu numai pentru moravurile sale desfrânate, ci pentru nebunia sa care merge adesea până la furie și care aparent o va face fie să se desprindă de soțul ei, fie să-și ia viața cu prima ocazie"[8]. Totul se petrece ca și cum explicația psihologică ar dubla incriminarea morală, în timp ce de foarte multă vreme noi ne-am obișnuit să stabilim între ele un raport de scădere.

Dacă uneltește atât de spontan cu răutatea, nebunia involuntară, aceea care pare să pună stăpânire pe om în ciuda voinței sale, nu e deloc diferită, în esența sa secretă, de aceea care e simulată intenționat de subiecți lucizi. Între ele, în orice caz, există o înrudire fundamentală. Dreptul, dimpotrivă, încearcă să distingă cât se poate de riguros alienarea simulată de cea autentică, pentru a nu-l condamna la pedeapsa pe care crima sa ar fi meritat-o „pe acela care e *într-adevăr* atins de nebunie"[9]. Această distincție nu se face în internare: nebunia reală nu valorează mai mult decât nebunia simulată. În 1710 fusese închis la Charenton un tânăr de douăzeci și cinci de ani care își spunea don Pedro de Jesus și pretindea că este fiul regelui Marocului. Până atunci e considerat pur și simplu nebun. Dar apare bănuiala că se preface; n-a fost lună la Charenton „în care să nu mărturisească faptul că este în toate mințile; acceptă că nu e fiul regelui Marocului; dar susține că tatăl său este guvernator de provincie și nu se poate hotărî să-și abandoneze toate himerele". Nebunie reală și demență imitată se juxtapun, ca și cum minciuni interesate ar veni să completeze himerele nerațiunii. În orice caz, „ca să-l pedepsesc pentru impostura și nebunia sa afectată, mă gândesc", îi scrie d'Argenson lui Pontchartrain, „că va fi potrivit să-l readuc la Bastilia". În final e trimis la Vincennes; cinci ani mai târziu himerele par să fie mai numeroase decât minciunile; dar va trebui să moară la Vincennes, printre prizonieri: „Are mintea foarte tulbure; vorbește fără șir; și îl apucă

[7] Arsenal, ms. 12707.

[8] *Notes de René d'Argenson*, p. 93.

[9] Cl.-J. de Ferrière, *Dictionnaire de droit et de pratique*, articolul „Folie", vol. I, p. 611; sublinierea ne aparține.

adesea accese de furie, ultimul fiind cât pe ce să coste viața unuia dintre camarazii săi; astfel că totul pare să pledeze pentru continuarea detenției."[10] Nebunia fără intenția de a părea nebun sau simpla intenție fără nebunie bneficiază de același tratament, probabil pentru că au, în mod obscur, aceeași origine: răul sau, cel puțin, o voință perversă. Trecerea de la una la alta va fi deci ușoară și se admite lesne că devii nebun prin simplul fapt de a fi vrut să fii astfel. În legătură cu un om „având nebunia de a voi să vorbească Regelui fără să fi vrut vreodată să-i spună unui ministru ce avea să-i spună Regelui", d'Argenson scrie: „A făcut atâta pe smintitul, fie la Bastilia, fie la Bicêtre, încât chiar a devenit nebun; vrea în continuare să-i vorbească Regelui în particular și, când i se cere să se explice asupra acestui subiect, se exprimă în termeni care nu au cea mai mică aparență de rațiune."[11]

Observăm în ce măsură experiența nebuniei care se exprimă și se formează în practica internării este străină de aceea care, începând cu dreptul roman și juriștii secolului al XIII-lea, se află formulată în conștiința juridică. Pentru oamenii legii, nebunia atinge esențialmente rațiunea, și prin aceasta alterează voința, făcând-o inocentă: „Nebunia sau extravaganța este o alienare a minții, o tulburare a rațiunii care ne împiedică să distingem adevăratul de fals și care, printr-o agitație continuă a spiritului, îl face pe cel atins de ea incapabil să-și dea vreun consimțământ."[12] Esențialul este deci de a ști dacă nebunia e reală și care e gradul ei; cu cât va fi mai profundă, cu atât voința subiectului va fi considerată inocentă. Bouchet raportează mai multe hotărâri „care au ordonat ca oamenii ce-și omorâseră într-un acces de furie chiar cele mai apropiate rude să nu fie pedepsți"[13]. Dimpotrivă, în lumea internării nu contează să se știe dacă rațiunea a fost efectiv atinsă; în cazul în care este, și uzul ei se vede astfel înlănțuit, e mai întâi printr-o flexiune a voinței, care nu poate fi absolut inocentă, pentru că nu este de ordinul consecințelor. Această punere în cauză a voinței în experiența nebuniei așa cum e ea denunțată de internare nu este, evident, explicită în textele care s-au putut păstra; dar se trădează prin motivații și prin modurile de internare. Este vorba deci despre un întreg raport obscur între nebunie și rău, raport care nu mai trece, ca în timpul Renașterii, prin toate puterile surde ale lumii, ci prin acea putere individuală a omului care este voința sa. Astfel, nebunia se înrădăcinează în lumea morală.

---

[10] *Archives Bastille*, Ravaisson, vol. XIII, p. 438.

[11] *Ibid.*, pp. 66–67.

[12] *Dictionnaire de droit et de pratique*, articolul „Folie", p. 611.

[13] *Bibliothèque de droit français*, articolul „furiosus".

*

Dar nebunia este cu totul altceva decât pandemoniul tuturor defectelor și al tuturor ofenselor aduse moralei. În experiența pe care o trăiește clasicismul și în refuzul pe care i-l opune el nebuniei nu este vorba doar despre reguli morale, ci de o întreagă conștiință etică. Ea e cea care veghează asupra nebuniei, și nu o sensibilitate scrupuloasă. Iar dacă omul clasic îi percepe tumultul, acesta nu pornește de la țărmul unei pure și simple conștiințe rezonabile, ci de la înălțimea unui act de rațiune care inaugurează o alegere etică.

Luată în formularea sa cea mai simplă și sub aspectele sale exterioare, internarea pare să indice că rațiunea clasică a înlăturat toate puterile nebuniei și că a ajuns să stabilească o linie de partaj decisivă chiar la nivelul instituțiilor sociale. Într-un sens, internarea apare ca un exorcism reușit. Totuși, această percepție morală a nebuniei, care este evidentă până și în formele internării, trădează fără îndoială un partaj încă nesigur. El dovedește că nerațiunea, în epoca clasică, nu e alungată la marginile unei conștiințe raționale puternic închise asupra ei înseși; ci că opoziția ei față de rațiune se menține încă în spațiul deschis de o alegere și de o libertate. Indiferența la orice formă de distincție riguroasă între greșeală și nebunie indică o regiune mai profundă, în conștiința clasică, în care delimitarea rațiune–nerațiune se împlinește ca o opțiune decisivă în care este vorba despre o voință esențială, și poate cea mai responsabilă, a subiectului. E cât se poate de limpede că această conștiință nu o găsim enunțată într-o manieră explicită în practicile internării, nici în justificările lor. Dar ea nu a rămas tăcută în secolul al XVII-lea. Reflecția filozofică i-a dat o formulare care ne permite s-o înțelegem pe o altă cale.

Am văzut prin ce decizie ocolea Descartes, în mersul îndoielii, posibilitatea de a fi smintit; în timp ce toate celelalte forme de eroare și de iluzie înconjurau o regiune a certitudinii, dar eliberau pe de altă parte o formă a adevărului, nebunia era exclusă, nelăsând nici o urmă, nici o cicatrice pe suprafața gândirii. În regimul îndoielii și în mișcarea sa spre adevăr nebunia era nulă ca eficacitate. Este timpul, acum, să ne întrebăm de ce și dacă Descartes a ocolit problema în măsura în care aceasta era insurmontabilă sau dacă acest refuz al nebuniei ca instrument al îndoielii n-are cumva sens la nivelul istoriei culturii — trădând un nou statut al nerațiunii în lumea clasică. Se pare că nebunia nu intervine în economia îndoielii pentru că ea este în același timp mereu prezentă și mereu exclusă din actul de a se îndoi și din voința care îl animă de la început. Tot drumul care merge de la proiectul inițial al rațiunii până la primele fundamente ale științei se întinde de-a lungul unei nebunii din care se salvează neîncetat printr-o prejudecată etică — nimic altceva

decât voința hotărâtă să se mențină trează —, actul de a se ocupa „doar de cercetarea adevărului"[14]. Există o permanentă tentație de a dormi și de a se abandona himerelor, care amenință rațiunea și care e dominată de decizia, mereu reluată, de a deschide ochii asupra adevărului: „O anume lene mă poartă îndărăt, spre deprinderile vieții. La fel cum un sclav care se bucura, poate, de o închipuită libertate în somn, se teme să se deștepte, în clipa când începe să-și dea seama că doarme, și reînchide ochii încet, (...) mă tem de a mă trezi."[15] Pe drumul îndoielii, putem îndepărta dintr-o dată nebunia, pentru că îndoiala, chiar în măsura în care e metodică, este învăluită în această voință de trezire care e, în fiecare clipă, o smulgere voluntară din complezențele nebuniei. Așa cum gândirea care se îndoiește implică gândirea și pe cel care gândește, *voința* de a se îndoi a exclus deja farmecele involuntare ale nerațiunii și posibilitatea nietzscheană a filozofului nebun. Cu mult înainte de Cogito, există o foarte arhaică implicare a voinței și a alegerii între rațiune și nerațiune. Rațiunea clasică nu întâlnește etica la capătul adevărului ei, sub forma legilor morale; etica, alegere împotriva nerațiunii, este prezentă de la originea oricărei gândiri concertate; iar suprafața sa, indefinit prelungită de-a lungul reflecției, arată traiectoria unei libertăți care e chiar inițiativa rațiunii.

În epoca clasică, rațiunea ia naștere în spațiul eticii. Și este, fără îndoială, ceea ce conferă recunoașterii nebuniei în această epocă — sau, cum vom vedea, nerecunoașterii sale — stilul ei particular. Orice nebunie ascunde o opțiune, așa cum orice rațiune ascunde o alegere liber realizată. Aceasta se poate ghici în imperativul insistent al îndoielii carteziene; dar însăși alegerea, această mișcare constitutivă a rațiunii, în care nerațiunea este în mod liber exclusă, se dezvăluie în întregime în gândirea lui Spinoza și în eforturile neîmplinite ale *Tratatului despre îndreptarea intelectului*. Rațiunea se afirmă aici mai întâi ca decizie împotriva întregii nerațiuni a lumii, cu conștiința limpede că „tot ce se întâmplă de cele mai multe ori în viața obișnuită este zadarnic și fără însemnătate"; este vorba deci de a pleca în căutarea unui bine „care, după ce a fost găsit și dobândit, să ne îngăduie să gustăm veșnic o plăcere neîncetată și supremă": un fel de pariu etic, care va fi câștigat atunci când se va descoperi că exercițiul libertății se înfăptuiește în plenitudinea concretă a rațiunii care, prin unitatea sa cu natura luată în totalitatea ei, înseamnă acces la o natură superioară. „Care este deci această natură? Vom

---

[14] Descartes, *Discurs despre metoda de a ne conduce bine rațiunea și a căuta adevărul în științe*, trad. de Daniela Rovența-Frumușani și Alexandru Boboc, Editura Academiei Române, București, 1990, p. 130.

[15] Descartes, „Întâia meditație", în *Meditații despre filozofia primă*, trad. rom. cit., p. 251.

arăta la locul potrivit că această metodă constă în cunoașterea unității pe care o are sufletul cu întreaga natură."[16] Libertatea pariului se desăvârșește deci într-o unitate în care dispare ca alegere și se realizează ca necesitate a rațiunii. Dar această realizare n-a fost posibilă decât pe fondul nebuniei înlăturate și manifestă până la capăt pericolul permanent al acesteia. În secolul al XIX-lea, rațiunea va încerca să se situeze în raport cu nerațiunea pe terenul unei necesități pozitive, și nu în spațiul liber al unei alegeri. De atunci refuzul nebuniei nu va mai fi excluderea etică, ci distanța deja acordată; rațiunea nu va mai trebui să se departajeze de nebunie, ci să se recunoască totdeauna anterioară ei, chiar dacă i se întâmplă să se alieneze. Dar atâta timp cât clasicismul menține această alegere fundamentală drept condiție a exercițiului rațiunii, nebunia iese la iveală în lumina libertății.

În momentul în care secolul al XVIII-lea internează ca smintită o femeie care „practică religia după cum o taie capul" sau un preot pentru că nu se găsește în el nici unul din semnele milei, judecata care condamnă nebunia sub această formă nu ascunde o presupoziție morală; manifestă doar distincția etică între rațiune și nebunie. Doar o conștiință „morală", în sensul în care va fi ea înțeleasă de secolul al XIX-lea, va putea fi indignată de tratamentul inuman pe care epoca precedentă l-a impus nebunilor — sau se va mira că nu au fost îngrijiți în spitale într-o epocă în care atâția medici scriau lucrări savante despre natura și tratamentul furiei, al melancoliei sau al isteriei. De fapt, medicina ca știință pozitivă nu putea avea influență asupra distincției etice din care se năștea orice rațiune posibilă. Pericolul nebuniei, pentru gândirea clasică, nu desemnează niciodată tulburarea, patosul uman al rațiunii incarnate; ci trimite la regiunea de unde distrugerea libertății trebuie să dea naștere, împreună cu rațiunea, însuși chipul omenesc. În epoca lui Pinel, când raportul fundamental al eticii cu rațiunea se va fi inversat într-un raport secund al rațiunii cu morala și când nebunia nu va mai fi decât un avatar venit fără voie, din exterior, asupra rațiunii, se va descoperi cu groază situația nebunilor din celulele ospiciilor. Se va manifesta indignarea că niște „nevinovați" au fost tratați ca „vinovați". Ceea ce nu înseamnă că nebunia și-a primit în sfârșit statutul uman sau că evoluția patologiei mintale iese pentru prima dată din preistoria sa barbară; ci că omul și-a modificat raportul originar cu nebunia și că nu îl mai percepe decât reflectat pe suprafața lui însuși, în accidentul uman al maladiei. Atunci el va considera ca inuman să-i lași pe nebuni să putrezească în fundul caselor de corecție și al sectoarelor pentru furioși, neînțelegând că, pentru omul clasic, posibilitatea nebuniei este contempo-

[16] Spinoza, *Tratatul despre îndreptarea intelectului*, trad. de Alexandru Posescu, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1979, pp. 6–10.

rană cu o alegere constitutivă a rațiunii și în consecință a omului însuși. Astfel încât nu poate fi vorba, în secolele al XVII-lea sau al XVIII-lea, de a trata „uman" nebunia: căci ea este întru totul inumană, formând, ca să spunem așa, cealaltă latură a unei alegeri care îi deschide omului liberul exercițiu al naturii sale raționale. Nebunii printre corecționari: nu există aici nici orbire, nici confuzie, nici prejudecăți, ci intenția deliberată de a lăsa nebunia să vorbească limba care îi e proprie.

*

Această experiență a unei alegeri și a unei libertăți, contemporane rațiunii, stabilește cu o claritate evidentă pentru omul clasic o continuitate care se extinde, neîntreruptă, de-a lungul nerațiunii: tulburare a moravurilor și tulburare a minții, nebunie veritabilă și simulată, deliruri și minciuni, toate aparțin în fond aceluiași pământ natal și au dreptul la același tratament.

Și totuși, nu trebuie să uităm că „smintiții" ocupă, ei înșiși, un loc aparte în lumea internării. Statutul lor nu se rezumă la a-i trata ca pe niște corecționari. În sensibilitatea generală față de nerațiune, există un fel de modulație particulară care privește nebunia propriu-zisă și se adresează celor pe care îi numim, fără o distincție semantică precisă, smintiți, minți alienate sau tulburate, extravaganți, dementi.

Această formă aparte a sensibilității conturează chipul propriu al nebuniei în lumea nerațiunii. Ea privește în primul rând scandalul. În forma sa cea mai generală, internarea se explică sau în orice caz se justifică prin voința de a evita scandalul. Ea semnalează chiar, prin aceasta, o schimbare importantă în conștiința răului. Renașterea adusese în mod liber la lumina zilei formele nerațiunii; scandalul public dădea răului putere de exemplu și de răscumpărare. Gilles de Rais, acuzat, în secolul al XV-lea, că a fost și este „eretic, recăzut în erezie, vrăjitor, sodomit, invocator al spiritelor rele, ghicitor, ucigaș de nevinovați, apostat al credinței, idolatru, nesocotind abaterea de la credință"[17], sfârșește prin a recunoaște aceste crime „care sunt suficiente pentru a duce la moarte 10 000 de persoane" în mărturie extrajudiciară; el își reîncepe mărturisirile în latinește în fața tribunalului; apoi cere, de bunăvoie, ca „numita mărturie făcută tuturor și fiecăruia dintre cei de față, din care cea mai mare parte nu știau latina, să fie publicată în limba poporului și prezentată acestuia, și pentru rușinea lui să fie publicate și mărturisite numitele delicte săvârșite, spre a obține mai ușor iertarea păcatelor și grația

[17] Art. 41 al actului de acuzare, trad. fr. citată de Hermandez, *Le Procès inquisitorial de Gilles de Rais*, Paris, 1922.

lui Dumnezeu pentru abolirea păcatelor comise de el"[18]. La procesul civil, aceeași mărturisire este cerută în fața poporului adunat: „I s-a spus de către Monseniorul Președinte să-și prezinte cazul pe de-a-ntregul, iar rușinea pe care ar simți-o ar fi ca o ușurare a pedepsei pe care ar trebui s-o suporte." Până în secolul al XVII-lea, răul, în tot ce poate avea el mai violent și mai inuman, nu poate fi compensat și pedepsit decât dacă e scos la iveală. Numai lumina în care au loc mărturia și pedeapsa poate echilibra noaptea din care a ieșit răul. Există un ciclu de împlinire a răului care trebuie să treacă în mod necesar prin mărturisirea publică și manifestare, înainte de a atinge desăvârșirea care îl suprimă.

Internarea, dimpotrivă, trădează o formă de conștiință pentru care inumanul nu poate provoca decât rușinea. Există aspecte ale răului care au o asemenea putere de contagiune, o așa forță de scandal, încât orice publicitate le-ar multiplica la infinit. Numai uitarea le poate desființa. În legătură cu un caz de otrăvire, Pontchartrain prescrie nu tribunalul public, ci secretul unui azil: „Cum informațiile care au fost date priveau o parte a Parisului, Regele n-a crezut de cuviință să pună să se facă proces atâtor persoane, dintre care multe ajunseseră la crime fără să le cunoască, iar altele se lăsaseră purtate spre ele doar din ușurința de a le face; Majestatea Sa a hotărât aceasta cu atât mai mult cu cât este convinsă că există anumite crime care trebuie cu desăvârșire uitate."[19] În afară de pericolele exemplului, onoarea familiilor și a religiei este suficientă pentru a recomanda un subiect pentru o casă de internare. Iată ce se spune despre un preot care trebuie trimis la Saint-Lazare: „Astfel, un cleric ca acesta nu e niciodată ascuns cu prea multă grijă pentru a salva onoarea religiei și a sacerdoțiului."[20] Chiar și către sfârșitul secolului al XVIII-lea, Malesherbes va apăra internarea ca pe un drept al familiilor care vor să scape de dezonoare. „Josnicia este pusă în rândul acțiunilor pe care ordinea publică nu ne permite să le tolerăm... Se pare că onoarea unei familii cere să îndepărtăm din societate pe acela care, prin moravuri rele și abjecte, îi face să roșească pe părinții săi."[21] Invers, ordinul de eliberare este dat atunci când pericolul scandalului e îndepărtat și onoarea familiilor sau a Bisericii nu mai poate fi atinsă. Abatele Bargedé era închis deja de multă vreme; în ciuda cererilor sale, niciodată nu i s-a autorizat ieșirea; dar iată că bătrânețea și infirmitatea au făcut scandalul imposibil: „În rest, paralizia sa continuă", scrie d'Argenson: „El nu poate nici să scrie, nici să se iscălească; cred că elibe-

[18] A șasea ședință a procesului (în *Procès de Gilles de Rais*, Paris, 1959), p. 232.
[19] *Archives Bastille*, Ravaisson, XIII, pp. 161–162.
[20] B.N. Fonds Clairambault, 986.
[21] Citat în Pietri, *La Réforme de l'État*, p. 257.

rarea sa ar fi o dovadă de dreptate și de milă."[22] Toate aceste forme ale răului care se învecinează cu nerațiunea trebuie să fie închise. Clasicismul încearcă în fața inamicului o pudoare pe care Renașterea nu o resimțise niciodată.

Or, în această închidere, există o excepție. Aceea rezervată nebunilor.[23] Era desigur un foarte vechi obicei al Evului Mediu acela de a-i arăta pe smințiți. În unele *Narrtürmer* din Germania se făcuseră ferestre cu gratii care permiteau să fie observați din exterior nebunii agățați de ele. Ei formau astfel un spectacol la porțile orașului. Ciudat este că acest obicei n-a dispărut în momentul în care se reînchideau porțile azilurilor, ci, dimpotrivă, s-a dezvoltat, căpătând la Paris și la Londra un caracter aproape instituțional. În 1815, dacă e să credem un raport prezentat în Camera Comunelor, spitalul din Bethleem îi arată pe furioși pentru un penny în fiecare duminică. Or, venitul anual al acestor vizite se ridică la aproape 400 de livre; ceea ce presupune cifra uimitor de mare de 96 000 de vizite pe an.[24] În Franța, plimbarea la Bicêtre și spectacolul marilor smințiți rămâne până la Revoluție una dintre distracțiile duminicale ale burghezilor de pe malul stâng. Mirabeau relatează în *Observations d'un voyageur anglais* că nebunii de la Bicêtre erau arătați „ca niște animale ciudate oricărui bădăran care voia să dea o para". Gardianul va arăta nebunii tot așa cum la târgul Saint-Germain scamatorul își prezintă maimuțele dresate.[25] Unii temniceri erau foarte reputați pentru abilitatea lor de a-i pune să facă nenumărate dansuri și acrobații cu prețul câtorva lovituri de bici. Singura atenuare care s-a găsit la sfârșitul secolului al XVIII-lea a fost de a trece în seama smințiților grija de a-i arăta pe nebuni, ca și cum nebunia însăși era datoare să depună mărturie despre ceea ce este. „Să nu calomniem natura umană. Călătorul englez are dreptate să privească prezentarea nebunilor ca fiind dincolo de cea mai inimaginabilă cruzime. Am spus-o deja. Se găsește remediu pentru orice. Nebunii înșiși sunt însărcinați, în perioadele lor lucide, să-și

---

22 B.N. Fonds Clairambault, 986.

23 S-a întâmplat, dar foarte târziu, fără îndoială sub influența practicii care-i privea pe nebuni, ca și venericii să fie arătați. Părintele Richard, în *Memoriile* sale, povestește vizita pe care le-a făcut-o prințul de Condé împreună cu ducele D'Enghien pentru „a-i inspira oroarea față de viciu" (f. 25).

24 Ned Ward, în *London Spy*, citează cifra de 2 pence. Nu e exclus ca în cursul secolului al XVIII-lea prețul de intrare să fi scăzut.

25 „Toată lumea era admisă odinioară să viziteze Bicêtre, și când era timp frumos veneau cel puțin 2 000 de persoane pe zi. Cu banii în mână, erai condus de un ghid în compartimentul smințiților" (*Mémoires de Père Richard*, *loc. cit.*, f. 61). Erau vizitați un preot irlandez „care dormea pe paie", un căpitan de vas pe care vederea oamenilor îl înfuria, „căci tocmai nedreptatea omenească îl înnebunise", un tânăr „care cânta într-un mod fermecător" (*ibid.*).

arate tovarășii, care, la rândul lor, le fac același serviciu. Astfel gardienii acestor nefericiți se bucură de beneficiile pe care acest spectacol li le procură, fără a avea o insensibilitate la care, fără îndoială, n-ar putea niciodată să ajungă."[26] Iată nebunia erijată în spectacol dincolo de liniștea azilurilor și devenind, pentru bucuria tuturor, scandal public. Nerațiunea se ascundea în discreția caselor de internare; dar nebunia continuă să fie prezentă pe scena lumii. Cu mai multă strălucire decât oricând. Se va merge chiar, sub Imperiu, mai departe decât merseseră Evul Mediu și Renașterea; ciudata confrerie a Corăbiei albastre dădea altădată spectacole în care era mimată nebunia[27]; acum nebunia însăși, nebunia în carne și oase e în reprezentație. Coulmier, director la Charenton, organizase în primii ani ai secolului al XIX-lea acele faimoase spectacole în care nebunii jucau când rolul de actori, când pe cel de spectatori priviți. „Alienații care asistau la aceste reprezentații teatrale erau obiectul atenției, al curiozității unui public ușuratic, inconsecvent și uneori răutăcios. Atitudinile ciudate ale acestor nenorociți, ținuta lor, provocau râsul batjocoritor, mila jignitoare a asistenței."[28] Nebunia devenise pur spectacol, într-o lume asupra căreia Sade își întinde suveranitatea[29] și care este oferită, ca distracție, bunei conștiințe a unei rațiuni sigure de ea însăși. Până la începutul secolului al XIX-lea și până la indignarea lui Royer-Collard, nebunii rămân niște monștri — adică ființe sau lucruri care merită să fie arătate.

Internarea ascunde nerațiunea și trădează rușinea pe care o suscită; dar desemnează explicit nebunia; o arată cu degetul. Dacă, pentru cea dintâi, importantă este evitarea scandalului, pentru cea de-a doua contează organizarea lui. Ciudată contradicție: epoca clasică învăluie nebunia într-o experiență globală a nerațiunii; îi resoarbe formele singulare, pe care le individualizaseră atât de bine Evul Mediu și Renașterea, într-o aprehensiune generală în care se învecinează nediferențiat cu toate formele nerațiunii. Dar în același timp epoca clasică îi atribuie tocmai acestei nebunii un indiciu particular: nu al maladiei, ci al scandalului exaltat. Nu există însă nimic comun între această manifestare organizată a nebuniei în secolul al XVIII-lea și libertatea în care ieșea la lumină în timpul Renașterii. Atunci, era prezentă peste tot și amestecată cu fiecare experiență prin imaginile sau pericolele sale. În timpul perioadei clasice, este arătată, dar de partea cealaltă a gratiilor; dacă se manifestă, o face de la distanță, sub privirea unei rațiuni care nu mai e înrudită cu

[26] Mirabeau, *Observations d'un voyageur anglais*, 1788, p. 213, nota 1.
[27] Cf. *supra*, cap. I.
[28] Esquirol, „Mémoire historique et statistique de la Maison Royale de Charenton", în *Des maladies mentales*, II, p. 222.
[29] *Ibid.*

ea și nu mai trebuie să se simtă compromisă de o prea mare asemănare. Nebunia a devenit ceva de privit: nu mai e monstru ascuns în sine, ci animal cu mecanisme ciudate, bestialitate în care omul, de multă vreme, este abolit. „Pot să concep foarte bine un om fără mâini, fără picioare, fără cap (pentru că numai experiența ne învață că este mai necesar capul decât picioarele). Dar nu pot concepe omul fără gândire: ar fi o piatră sau un animal."[30]

*

În al său *Rapport sur le service des aliénés* Desportes descrie celulele de la Bicêtre, așa cum existau ele la sfârșitul secolului al XVIII-lea: „Nenorocitul care nu avea altă mobilă decât acest culcuș de paie, stând proptit de perete cu capul, cu picioarele și cu corpul, nu se putea bucura de somn fără să fie muiat de apa care șiroia din acea grămadă de pietre." Cât despre celulele de la Salpêtrière, ceea ce făcea „locuința și mai funestă, adesea mortală, este că iarna, când creșteau apele Senei, aceste carcere situate la nivelul canalelor nu numai că deveneau mult mai insalubre, dar, pe deasupra, erau un loc de refugiu pentru o mulțime de șobolani mari, care se aruncau noaptea asupra nenorociților închiși acolo și îi rodeau peste tot pe unde-i puteau ajunge; s-au găsit nebuni cu picioarele, mâinile și fața sfâșiate de mușcături adesea periculoase, din pricina cărora mulți dintre ei au murit". Dar acolo sunt carcerele și celulele rezervate de multă vreme alienaților celor mai periculoși și mai agitați. Dacă sunt mai calmi și nimeni nu are a se teme de ei, sunt înghesuiți în celule mai mult sau mai puțin largi. Unul dintre discipolii cei mai activi ai lui Tuke, Godfrey Higgins, obținuse dreptul, plătit cu 20 de livre, de a vizita azilul din York în calitate de inspector benevol. În cursul unei vizite, descoperă o ușă care fusese disimulată cu grijă și găsește o cameră care nu măsura 8 picioare pe fiecare latură (în jur de 6 metri pătrați), în care noaptea locuiau, de obicei, 13 femei; ziua trebuiau să trăiască într-o încăpere doar cu puțin mai mare.[31]

Dimpotrivă, în cazul în care smintiții sunt deosebit de periculoși, sunt ținuți printr-un sistem de constrângere care nu e, fără îndoială, de natură punitivă, ci trebuie doar să fixeze strict limitele fizice ale unei nebunii care bântuie. Sunt legați frecvent cu lanțuri de pereți și de paturi. La Bethleem, nebunele agitate erau în mod obișnuit legate de glezne cu lanțuri de zidul unei lungi galerii; nu aveau alt veșmânt decât o cămașă de dimie. Într-un alt spital, la Bethnal Green, o femeie suferea violente crize de excitație: era dusă atunci într-un staul de porci, cu picioarele și mâinile legate; o dată criza trecută, era legată de pat, doar cu o cuvertură

[30] Pascal, *Cugetări*, trad. rom. cit., p. 82.
[31] D.H. Tuke, *Chapters on the History of the Insane*, p. 151.

deasupra; când i se dădea voie să meargă câțiva pași, i se punea între picioare o bară de fier, fixată cu inele de glezne și atașată de niște cătușe printr-un lanț scurt. Samuel Tuke, în al său *Rapport sur la situation des aliénés indigents*, descrie amănunțit un laborios sistem care fusese instalat la Bethleem pentru a potoli un nebun recunoscut ca furios: era atașat de un lanț lung care traversa zidul, permițând astfel gardianului să-l dirijeze, să-l țină, ca să spunem așa, în lesă din exterior; la gât i se pusese un inel de fier care, printr-un lanț scurt, era legat de un alt inel; acesta aluneca de-a lungul unei bare groase de fier verticale fixate, prin extremitățile sale, de podeaua și de tavanul celulei. Când a început reformarea Bethleemului, s-a găsit un om care timp de doisprezece ani trăise în această celulă supus acestui sistem de constrângere.[32]

Atunci când ating un asemenea paroxism în violență, devine limpede că aceste practici nu mai sunt animate de conștiința unei pedepse de îndeplinit, cu atât mai puțin de datoria de a îndrepta. Ideea unei „pocăințe" îi este total străină acestui regim. Un fel de imagine a animalității obsedează ospiciile. Nebunia își împrumută chipul de la masca bestiei. Cei legați în lanțuri de zidurile celulelor nu sunt atât oameni cu rațiunea rătăcită, ci bestii căzute pradă unei mânii naturale: ca și cum, în punctul ei extrem, nebunia, eliberată de această nerațiune morală în care sunt îngrădite formele ei cele mai atenuate, regăsea, printr-o lovitură de forță, violența imediată a animalității. Acest model al animalității se impune în aziluri și le dă aspectul de cușcă și de menajerie. Coguel descrie spitalul Salpêtrière la sfârșitul secolului al XVIII-lea: „Nebunele atinse de accese de furie sunt înlănțuite ca niște câini la ușa celulei lor și separate de gardiene și de vizitatori printr-un culoar apărat de un grilaj de fier; li se trec prin acest grilaj hrana și paiele pe care dorm; cu ajutorul greblelor este curățată o parte dintre necurățeniile care le înconjoară."[33] La spitalul din Nantes, menajeria are aspectul unor cuști individuale pentru bestii feroce. Niciodată Esquirol nu văzuse „un asemenea lux de încuietori, zăvoare, bare de fier pentru a închide porțile carcerelor... Mici deschizături practicate lângă uși erau prevăzute cu bare de fier și cu obloane. Chiar lângă această deschizătură atârna un lanț fixat în perete și având la cealaltă extremitate un vas de fontă semănând destul de bine cu un sabot în care alimentele erau depuse și trecute printre barele deschizăturilor"[34]. Când Fodéré sosește la spitalul din Strasbourg, în 1814, el găsește instalat, cu multă grijă și abilitate, un fel de staul uman: „Pentru nebunii supărători și care se murdăresc" s-a imaginat amenajarea, la extremitatea marilor săli, a „unui fel de cuști sau dula-

---

[32] Se numea Norris. A murit la un an după ce a fost eliberat.
[33] Coguel, *La Vie parisienne sous Louis XVI*, Paris, 1882.
[34] Esquirol, *Des maladies mentales*, vol. II, p. 481.

puri de scânduri care pot cel mult să cuprindă un om de înălțime medie". Aceste cuști au un planșeu deschis, care nu se sprijină direct pe sol, ci e puțin înălțat, cu vreo cincisprezece centimetri. Pe aceste șipci s-a aruncat o mână de paie „pe care doarme smintitul, gol sau pe jumătate gol, tot acolo luând masa și făcându-și nevoile..."[35]

Avem aici, bineînțeles, un întreg sistem de securitate contra violenței alienaților și a dezlănțuirii furiei lor. Această dezlănțuire este privită mai întâi ca pericol social. Dar ceea ce e mai important este că e imaginată sub specia unei libertăți animale. Faptul negativ că „nebunul nu e tratat ca o ființă umană" are un conținut pozitiv; această indiferență inumană are în realitate valoare de obsesie: ea se înrădăcinează în vechile spaime care, începând cu Antichitatea și mai ales cu Evul Mediu, au dat lumii animale familiara sa ciudățenie, minunile ei amenințătoare și întreaga-i greutate de neliniște surdă. Totuși această frică animală care însoțește, cu întregul ei peisaj imaginar, percepția nebuniei, nu mai are câtuși de puțin același sens ca în urmă cu două sau trei secole: metamorfoza animală nu mai este semnul vizibil al puterilor infernale, nici rezultatul unei alchimii diabolice a nerațiunii. Animalul din om nu mai are valoare de indiciu pentru un „dincolo"; el a devenit nebunia omului, fără legătură cu nimic altceva decât cu ea însăși: nebunia sa în stare de natură. Animalitatea care bântuie în nebunie deposedează omul de ceea ce ar putea exista uman în el; dar nu pentru a-l abandona altor puteri, pentru a-l așeza la gradul zero al propriei naturi. Nebunia, în formele sale ultime, este pentru clasicism omul în raport nemijlocit cu animalitatea sa, fără altă referință, fără nici un recurs.[36]

1° Va veni o zi când această prezență a animalității în nebunie va fi considerată, dintr-o perspectivă evoluționistă, drept semnul — mai mult, însăși esența — maladiei. În epoca clasică, dimpotrivă, ea manifestă cu o strălucire aparte tocmai faptul că *nebunul nu este un bolnav*. Într-adevăr, animalitatea îl protejează pe nebun împotriva a tot ce poate fi fragil, precar, maladiv în om. Soliditatea animală a nebuniei și această greutate împrumutată din lumea oarbă a bestiei îl călesc pe nebun contra

---

[35] Fodéré, *Traité du délire appliqué à la médecine, à la morale, à la législation*, Paris, 1817, vol. I, pp. 190–191.

[36] Acest raport moral care se stabilește între om și animalitate, nu ca putere de metamorfoză, ci ca limită a naturii sale, este bine exprimat într-un text de Mathurin Le Picard: „Prin rapacitate, e lup, prin subtilitate — leu, prin înșelătorie și viclenie — vulpe, prin ipocrizie — maimuță, prin invidie — urs, prin răzbunare — tigru, prin clevetire, blasfemii și calomnii — câine, șarpe care trăiește cu pământ prin avariție, cameleon prin inconstanță, panteră prin erezie, vasilisc prin lascivitatea ochilor, dragon care arde totdeauna de sete prin darul beției, purcel prin dezmăț" (*Le Fouet des Paillards*, Rouen, 1623, p. 175).

foamei, a căldurii, a frigului, a durerii. Este notoriu, până la sfârșitul secolului al XVIII-lea, că nebunii pot suporta la infinit mizeriile existenței. E inutil să-i protejezi; nu-i nevoie nici să-i acoperi, nici să-i încălzești. Când, în 1811, Samuel Tuke vizitează o *workhouse* a Comitatelor din Sud, el vede celule unde lumina ajunge prin lucarne cu gratii practicate în uși. Toate femeile erau complet goale. Or, „temperatura era extrem de scăzută, și în ajun, seara, termometrul arătase un frig de minus 18°. Una dintre aceste nefericite era culcată pe o mână de paie, fără cuvertură". Această aptitudine a alienaților de a suporta, asemenea animalelor cele mai rele intemperii, va fi încă pentru Pinel o dogmă medicală; el va admira totdeauna „constanța și ușurința cu care anumiți alienați de ambele sexe suportă frigul cel mai aspru și mai îndelungat. În luna nivôse* a anului III, în timpul unor zile în care termometrul arăta 10, 11 și până la 16° sub zero, un alienat de la ospiciul Bicêtre nu-și putea păstra nici măcar cuvertura de lână și stătea așezat pe podeaua înghețată a celulei sale. Dimineața, abia i se deschidea ușa că-l și vedeai alergând în cămașă în curte, luând gheața și zăpada în mână punându-le pe piept și lăsându-le să se topească cu un fel de încântare"[37]. Nebunia, prin tot ce poate comporta ca ferocitate animală, îl păzește pe om de pericolele bolii; ea îl face să atingă o invulnerabilitate asemănătoare celei pe care natura, în prevederea sa, a rezervat-o animalelor. Curios, tulburarea rațiunii îl restituie pe nebun bunătății nemijlocite a naturii, prin întoarcerea la animalitate.[38]

2° Prin urmare, în acest punct extrem, nebunia ține, mai puțin ca oricând, de medicină; ea nu poate aparține mai mult nici domeniului corecționar. Animalitatea dezlănțuită nu poate fi stăpânită decât prin *dresaj* și *îndobitocire*. Tema nebunului-animal a fost realizată efectiv în secolul al XVIII-lea, în pedagogia care a încercat să fie impusă alienaților. Pinel citează cazul unui „așezământ monastic foarte renumit, într-una dintre regiunile meridionale ale Franței", în care smintitului extravagant i se notifica „ordinul hotărât de a se schimba"; dacă refuza să doarmă sau să mănânce, era „prevenit că încăpățânarea sa va fi pedepsită a doua zi cu zece lovituri de vână de bou". În schimb, dacă era supus și docil, i se permitea „să ia masa în refectoriu, alături de institutor", dar la cea

* A patra lună a calendarului revoluționar francez (21 dec.–19 ian.) (*N.t.*)

[37] Pinel, *Traité médico-philosophique*, vol. I, pp. 60–61.

[38] Am putea cita, ca o altă expresie a aceleiași teme, regimul alimentar la care erau supuși smintiții de la Bicêtre (sectorul Saint-Prix): „Șase sferturi de pâine neagră pe zi, supa potrivită după pâine; un sfert de carne duminica, marțea și joia; patru uncii de mazăre sau de boabe lunea și vinerea; o uncie de unt miercurea; o uncie de brânză sâmbăta" (*Archives de Bicêtre*. Regulament din 1781, cap. V, art. 6).

mai mică greșeală era imediat avertizat printr-o „lovitură de băț puternică peste degete"[39]. Astfel, printr-o curioasă dialectică a cărei mișcare explică toate aceste practici „inumane" ale internării, libera animalitate a nebuniei nu e stăpânită decât prin acest dresaj al cărui sens nu e de a ridica bestialul spre uman, ci de a restitui omul acelei laturi pur animale pe care o poate avea. Nebunia dezvăluie un secret de animalitate care e adevărul ei, și în care, într-un fel, se resoarbe. Spre mijlocul secolului al XVIII-lea, un fermier din nordul Scoției a avut momentul lui de celebritate. I se atribuia arta de a vindeca mania. Pinel notează în treacăt că acest Gregory avea o statură de Hercule; „metoda sa consta în a-i pune pe alienați la muncile cele mai grele ale câmpului, folosindu-i pe unii pe post de animale de povară, pe alții ca servitori, aducându-i la ascultare printr-o ploaie de lovituri la cel mai mic act de revoltă"[40]. În reducerea la animalitate, nebunia își găsește deopotrivă adevărul și vindecarea: când nebunul a devenit o bestie, această prezență a animalului în omul care stârnea scandalul nebuniei s-a șters: nu pentru că animalul ar fi tăcut, ci pentru că omul însuși a fost abolit. În ființa umană devenită animal de povară absența rațiunii însoțește înțelepciunea și ordinea sa: nebunia este atunci vindecată pentru că e alienată în ceva care nu e decât adevărul ei.

3° Va veni un moment când, din această animalitate a nebuniei, vor fi deduse ideile unei psihologii mecaniciste și tema că formele nebuniei pot fi raportate la marile structuri ale vieții animale. Dar în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, animalitatea care își împrumută chipul nebuniei nu prescrie în nici un fel o alură deterministă fenomenelor sale. Dimpotrivă, o plasează într-un *spațiu de imprevizibilă libertate* în care se dezlănțuie furia; determinismul poate avea influență asupra ei sub forma constrângerii, a pedepsei sau a dresajului. Prin mijlocirea animalității, nebunia nu regăsește marile legi ale naturii și ale vieții, ci mai curând cele o mie de forme ale unui Bestiar. Dar spre deosebire de cel care parcurgea Evul Mediu și care povestea, prin intermediul atâtor chipuri simbolice, metamorfozele răului, acesta e un Bestiar abstract; răul nu mai ia înfățișarea sa fantastică; e preluată din el doar forma extremă, adevărul fără conținut al bestiei. Este eliberat de tot ceea ce îi putea conferi bogăția de faună imaginară pentru a păstra o putere generată de amenințare: pericolul surd al unei animalități care veghează și care, dintr-odată, desface rațiunea în violență și adevărul în furia smintitului. În ciuda efortului contemporan de a constitui o zoologie pozitivă, această obsesie a unei animalități percepute ca spațiu natural al nebuniei n-a

---

[39] Pinel, *loc. cit.*, p. 312.

[40] *Ibidem*.

încetat să populeze infernul epocii clasice. Ea e cea care constituie elementul imaginar din care s-au născut toate practicile internării și aspectele cele mai ciudate ale sălbăticiei sale.

În Evul Mediu, înainte de începuturile mișcării franciscane, și desigur multă vreme după aceea și în ciuda ei, raportul ființei umane cu animalitatea a fost acela, imaginar, al omului cu puterile subterane ale răului. În epoca noastră, omul reflectă acest raport în forma unei pozitivități naturale: în același timp ierarhie, întocmire și evoluție. Dar trecerea de la primul tip de raport la al doilea s-a făcut tocmai în epoca clasică, atunci când animalitatea a fost percepută tot ca negativitate, dar naturală: cu alte cuvinte, în momentul în care omul n-a mai resimțit raportul cu animalul decât în pericolul absolut al unei nebunii care abolește natura omului într-o nediferențiere naturală. Această manieră de a concepe nebunia este dovada că până în secolul al XVIII-lea raportul naturii umane nu era nici simplu, nici nemijlocit — și că trecea prin formele negativității celei mai riguroase.[41]

A fost desigur esențial pentru cultura occidentală să-și lege în acest fel percepția nebuniei de formele imaginare ale raportului dintre om și animal. La început, ea n-a considerat ca de la sine înțeles că animalul participă la plenitudinea naturii, la înțelepciunea și la ordinea sa: această idee a fost tardivă și va rămâne mult timp la suprafața culturii; poate că încă n-a pătruns foarte adânc în spațiile subterane ale imaginației. De fapt, pentru cine vrea să deschidă bine ochii asupra lor, devine repede destul de clar că animalul aparține mai degrabă antinaturii, unei negativități care amenință ordinea și pune în pericol, prin furia sa, înțelepciunea pozitivă a naturii. Opera lui Lautréamont stă mărturie în acest sens. Dacă omul occidental a trăit timp de două mii de ani cu definiția sa de animal rațional, de ce ar însemna acest lucru neapărat că a și recunoscut posibilitatea unei ordini comune rațiunii și animalității? De ce ar trebui să fi desemnat în această definiție maniera în care se inserează în pozitivitatea naturală? Și, independent de ceea ce Aristotel a vrut să spună cu adevărat, putem paria că acest „animal rațional" a indicat multă vreme pentru lumea occidentală felul în care libertatea rațiunii începea să se miște în spațiul unei nerațiuni dezlănțuite și să se smulgă din el până la a-i deveni termenul contrar. Începând din momentul în care filozofia a devenit antropologie și în care omul a vrut să se recunoască într-o plenitudine naturală, animalul și-a pierdut puterea de negativitate, pentru a constitui între determinismul naturii și rațiunea omului forma pozitivă a unei evoluții. Formula animalului rațional și-a

---

[41] Cine ar vrea să-și dea osteneala de-a studia noțiunea de natură la Sade și raporturile sale cu filozofia secolului al XVIII-lea ar găsi o mișcare de acest gen dusă la puritatea ei extremă.

schimbat total sensul: nerațiunea pe care o arăta ca fiind la originea oricărei rațiuni posibile a dispărut în întregime. De atunci, nebunia a trebuit să asculte de determinismul omului recunoscut ca ființă naturală în chiar animalitatea sa. În epoca clasică, deși e adevărat că analiza științifică și medicală a nebuniei, cum vom vedea mai departe, caută să o înscrie în acest mecanism natural, practicile reale care-i privesc pe smintiți dovedesc îndeajuns că nebunia era încă prinsă în violența antinaturală a animalității.

*

În acest caz, internarea exaltă tocmai această *animalitate a nebuniei*, chiar în timp ce se străduiește să evite scandalul stârnit de *imoralitatea neraționalului*. Iată un fapt care demonstrează destul de bine distanța instaurată în epoca clasică între nebunie și celelalte forme ale nerațiunii, chiar dacă e adevărat că dintr-un anumit punct de vedere ele s-au confundat sau asimilat. Dacă un întreg palier al nerațiunii este redus la tăcere, dar nebunia este lăsată să vorbească liber limbajul scandalului ei, ce învățătură poate ea da, pe care nerațiunea în general să nu o poată transmite? Furiile sale și întreaga turbare a smintitului au vreun sens pe care să nu-l putem găsi în vorbele, mai puțin smintite probabil, ale celorlalți internați? Prin ce este deci în mod deosebit semnificativă nebunia?

Începând cu secolul al XVII-lea, nerațiunea — în sensul cel mai larg al cuvântului — nu mai e purtătoarea nici unei învățături. Acea periculoasă reversibilitate a rațiunii pe care Renașterea o resimțea încă îndeaproape trebuie să fie uitată și scandalurile sale să dispară. Marea temă a nebuniei Crucii, atât de intim legată de experiența creștină a Renașterii, începe să se șteargă în secolul al XVII-lea, în ciuda jansenismului și a lui Pascal. Sau mai curând ea subzistă, dar cu un sens modificat și oarecum inversat. Nu mai e vorba de a cere rațiunii umane să-și abandoneze orgoliul și certitudinile pentru a se pierde în marea nerațiune a sacrificiului. Când creștinismul clasic vorbește de nebunia Crucii este pentru a umili numai o falsă rațiune și a face să izbucnească lumina eternă a rațiunii adevărate; nebunia lui Dumnezeu întrupat este doar o înțelepciune pe care nu o recunosc oamenii nerațiunii trăitori în această lume: „Isus crucificat… a fost scandalul* lumii și a părut ignoranță și nebunie în ochii secolului." Dar lumea devenită creștină și această ordine a lui Dumnezeu revelată prin peripețiile istoriei și prin nebunia oamenilor sunt suficiente pentru a arăta acum că „Isus Cristos a deve-

* În orig., *scandale* (lat. *scandalum*, gr. *skandalon* — „obstacol, piedică"), cu sensul de fapt tulburător, contradictoriu, obstacol în calea credinței religioase, care seamănă discordie. (*N.t.*)

nit punctul cel mai înalt al înțelepciunii noastre"[42]. Scandalul credinței și al decăderii creștine, căruia Pascal îi păstra încă vigoarea și valoarea de manifestare, nu va mai avea în curând sens pentru gândirea creștină, poate doar cu excepția celui de a arăta în toate aceste conștiințe scandalizate tot atâtea suflete oarbe: „Nu îngăduiți ca crucea voastră, care v-a supus universul, să mai fie nebunia și scandalul spiritelor trufașe." Creștinii înșiși împing acum nerațiunea creștină spre marginile rațiunii devenite identice cu înțelepciunea lui Dumnezeu incarnat. Va trebui să așteptăm, după Port-Royal, două secole — Dostoievski și Nietzsche — pentru ca Isus Cristos să regăsească gloria nebuniei sale, pentru ca scandalul să aibă din nou o putere de manifestare, pentru ca nerațiunea să nu mai fie doar rușinea publică a rațiunii.

Dar în momentul în care rațiunea creștină se eliberează de o nebunie cu care făcuse corp comun atâta timp, nebunul, în rațiunea sa abolită, în turbarea animalității sale, primește o deosebită putere de demonstrație: ca și cum scandalul, alungat din această regiune de deasupra omului, în care el intră în relație cu Dumnezeu și în care se manifestă Incarnarea, ar reapărea, în plenitudinea forței sale și încărcat cu o învățătură nouă, în acea regiune în care omul intră în relație cu natura și cu animalitatea sa. Punctul de aplicație al lecției s-a deplasat spre regiunile joase ale nebuniei. Crucea nu mai trebuie privită în scandalul ei; dar nu trebuie uitat că Isus Cristos, de-a lungul întregii sale vieți umane, a onorat oarecum nebunia; el a sanctificat-o, așa cum a sanctificat și infirmitatea vindecată, păcatul iertat, sărăcia făgăduită bogățiilor veșnice. Celor care, în casele de internare, trebuie să vegheze asupra oamenilor căzuți în demență, Saint Vincent de Paul le amintește că „pildă ne este Domnul Nostru care a vrut să fie înconjurat de lunatici, demonici, nebuni, ispitiți, posedați"[43]. Acești oameni căzuți pradă puterilor inumanului formează în jurul celor care reprezintă Înțelepciunea eternă, în jurul celui care o incarnează, o perpetuă ocazie de glorificare: pentru că ei exaltă, înconjurând-o, rațiunea care le-a fost negată și în același timp îi oferă pretextul pentru a se umili, pentru a recunoaște că nu este acordată decât prin grație divină. Dar mai e ceva: Cristos n-a vrut doar să fie înconjurat de lunatici, a vrut ca el însuși să treacă în ochii tuturor drept dement, parcurgând astfel, în incarnarea sa, toate mizeriile decăderii umane: nebunia devine astfel forma ultimă, ultimul grad al lui Dumnezeu întrupat, înaintea împlinirii și eliberării Crucii: „O, Mântuitorul meu, ai vrut să fii scandalul iudeilor și nebunia păgânilor; ai vrut să pari ca scos din

---

[42] Bossuet, „Panégyrique de saint Bernard. Préambule", în *Œuvres complètes*, 1861, I, p. 622.

[43] Predică citată în Abelly, *Vie du vénérable serviteur de Dieu Vincent de Paul*, Paris, 1664, vol. I, p. 199.

minți; da, Domnul Nostru a vrut să treacă drept smintit, cum se povestește în Sfânta Evanghelie, și să se creadă despre el că devenise furios. *Dicebant quoniam in furorem versus est* [Spuneam că a devenit furios]. Apostolii săi l-au privit uneori ca pe un om care se mâniase și li s-a părut așa cu atât mai mult cu cât au fost martori că fusese cuprins de milă în fața tuturor infirmităților noastre și sanctificase toate stările noastre de mâhnire doar ca să-i învețe — și ca să ne învețe și pe noi — compasiunea față de cei care sunt atinși de asemenea infirmități."[44] Venind în această lume, Cristos acceptă să reia toate semnele condiției umane și înseși stigmatele naturii decăzute; de la mizerie la moarte, el a urmat un întreg drum de suferință care era și drumul patimilor, al înțelepciunii uitate și al nebuniei. Și pentru că a fost una dintre formele Pătimirii — forma ultimă, într-un fel, înaintea morții — nebunia trebuie să devină la cei care suferă de ea acum obiect de respect și de compasiune.

A respecta nebunia nu înseamnă a descifra în ea accidentul involuntar și inevitabil al maladiei, înseamnă a recunoaște această limită inferioară a adevărului uman, care nu e accidentală, ci esențială. Așa cum moartea este capătul vieții umane în ordinea timpului, nebunia este capătul ei în ordinea animalității; și așa cum moartea a fost sanctificată prin moartea lui Cristos, nebunia, în ceea ce are mai bestial, a fost și ea sanctificată. La 29 martie 1654, sfântul Vincent de Paul îl anunța pe Jean Barreau, el însuși congregaționist, că fratele său tocmai fusese internat la Saint-Lazare ca dement: „Trebuie să-l cinstim pe Domnul în starea în care s-a aflat, când voiau să-l lege, spunând *quoniam in frenesim versus est* [că a înnebunit], pentru a sanctifica această stare în cei pe care divina providență i-ar pune în această situație."[45] Nebunia este punctul cel mai jos al umanității la care Dumnezeu a consimțit în incarnarea sa, vrând să arate prin aceasta că nu e nimic inuman în om care să nu poată fi ispășit și mântuit; punctul ultim al căderii a fost glorificat de prezența divină: aceasta e lecția pe care, în secolul al XVII-lea, o transmite orice nebunie.

Înțelegem acum de ce scandalul nebuniei poate fi exaltat, în timp ce acela al celorlalte forme ale nerațiunii este ascuns cu atâta grijă. Acesta din urmă nu comportă decât exemplul molipsitor al vinii și al nemuririi; cel dintâi arată oamenilor cât de aproape de animalitate i-a putut aduce căderea lor; și în același timp până unde s-a putut apleca îngăduința divină atunci când a consimțit să mântuiască omul. Pentru creștinismul Renașterii, întreaga valoare de învățătură a nerațiunii și a scandalurilor ei se afla în nebunia Incarnării unui dumnezeu devenit

[44] Cf. Abelly, *ibid.*, p. 198. Saint Vincent face aici aluzie la textul apostolului Pavel (I Cor., 1, 23); *Judæis quidem scandalum, Gentibus autem stultitiam.*

[45] *Correspondance de saint Vincent de Paul*, ed. Coste, vol. V, p. 146.

om; pentru clasicism, incarnarea nu mai e nebunie; iar nebunie e această incarnare a omului în bestie, care reprezintă, ca ultim punct al căderii, semnul cel mai manifest al culpabilității sale; și, ca obiect ultim al îngăduinței divine, simbolul iertării universale și al inocenței regăsite. De-acum înainte, toate lecțiile nebuniei și forța învățăturii sale vor trebui căutate în acea regiune obscură, la granițele inferioare ale umanității, acolo unde omul se articulează cu natura și unde e deopotrivă decădere ultimă și absolută inocență. Solicitudinea Bisericii față de smintiți, în timpul perioadei clasice, așa cum o simbolizează sfântul Vincent de Paul și Congregația sa sau Frații Carității, toate aceste ordine religioase aplecate asupra nebuniei și arătând-o lumii, nu indică oare că Biserica găsea în ea o învățătură dificilă, dar esențială: vinovata inocență a animalului în om? Aceasta e lecția care trebuia citită și înțeleasă în acele spectacole unde se exalta în nebun turbarea bestiei umane. Paradoxal, această conștiință creștină a animalității pregătește momentul în care nebunia va fi tratată ca un fapt al naturii; se va uita repede atunci ce însemna această „natură" pentru gândirea clasică: nu domeniul totdeauna deschis al unei analize obiective, ci acea regiune în care se naște pentru ființa umană scandalul oricând posibil al unei nebunii care e adevărul ei ultim și totodată forma abolirii sale.

*

Toate aceste fapte, aceste practici ciudate organizate în jurul nebuniei, aceste deprinderi care o exaltă și în același timp o îmblânzesc, o reduc la animalitate făcând-o totodată purtătoarea lecției Mântuirii, plasează nebunia într-o situație stranie în raport cu întregul nerațiunii. În casele de internare, nebunia se învecinează cu toate formele nerațiunii, care o învăluie și definesc adevărul ei cel mai profund; și totuși, ea e izolată, tratată într-o manieră deosebită, manifestată în ceea ce poate avea unic, ca și cum, aparținând nerațiunii, ar traversa-o fără încetare printr-o mișcare care i-ar fi proprie, îndreptându-se de la sine spre cea mai paradoxală extremă a ei.

Aceasta n-ar avea nici o importanță pentru cine ar vrea să facă istoria nebuniei într-un stil de pozitivitate. Nu prin intermediul internării libertinilor sau prin ideea fixă a animalității s-a putut face recunoașterea progresivă a nebuniei în realitatea ei patologică; dimpotrivă, ea a ajuns să-și definească adevărul medical eliberându-se de tot ceea ce o putea îngrădi în lumea morală a clasicismului: iată cel puțin ce presupune orice pozitivism tentat să refacă traseul propriei dezvoltări; ca și cum întreaga istorie a cunoașterii n-ar acționa decât prin erodarea unei obiectivități care se descoperă puțin câte puțin în structurile sale fundamentale; și ca și cum n-ar fi tocmai un postulat acela de a admite, de la început, că forma obiectivității medicale poate defini esența și adevărul secret

al nebuniei. Poate că apartenența nebuniei la patologie trebuie să fie considerată mai curând ca o confiscare — un fel de avatar care ar fi fost pregătit de multă vreme în istoria culturii noastre, dar nedeterminat în nici un fel de esența însăși a nebuniei. Înrudirile cu libertinajul pe care i le recunosc secolele clasice, de exemplu, și pe care le consacră practica internării, sugerează un chip al nebuniei care pentru noi este în întregime pierdut.

Noi ne-am obișnuit acum să percepem în nebunie o cădere către un determinism în care sunt abolite progresiv toate formele libertății; ea nu ne mai arată decât regularitățile naturale ale unui determinism, cu înlănțuirea cauzelor sale și mișcarea discursivă a formelor sale; căci nebunia nu amenință omul modern decât cu această întoarcere la lumea posomorâtă a animalelor și a lucrurilor, la libertatea lor îngrădită. Secolele al XVII-lea și al XVIII-lea recunosc nebunia nu în acest orizont al *naturii*, ci pe un fond de nerațiune; nebunia nu dezvăluie un mecanism, ci revelează mai curând o libertate care face ravagii în formele monstruoase ale animalității. Nu mai înțelegem nerațiunea în zilele noastre decât sub forma sa epitetică: *Neraționalul*, al cărui indiciu afectează conduitele sau vorbele și trădează, în ochii profanului, prezența nebuniei și întregul ei cortegiu patologic; nerationalul nu este pentru noi decât unul dintre modurile de apariție a nebuniei. Dimpotrivă, nerațiunea, pentru clasicism, are valoare nominală; ea formează un fel de funcție substanțială. În raport cu ea, și numai cu ea, se poate înțelege nebunia. Ea e suportul nebuniei; să spunem mai curând că ea definește spațiul posibilității sale. Pentru omul clasic, nebunia nu este condiția naturală, rădăcina psihologică și umană a nerațiunii; e doar forma ei empirică; iar nebunul, parcurgând până la furia animalității curba decăderii umane, dezvăluie acest fond de nerațiune care amenință omul și înconjoară de foarte departe toate formele existenței sale naturale. Nu este vorba de o alunecare spre vreun determinism, ci de deschiderea asupra unei nopți. Mai mult decât oricine, mai bine în orice caz decât pozitivismul nostru, raționalismul clasic a știut să vegheze și să perceapă pericolul subteran al nerațiunii, acest spațiu amenințător al unei libertăți absolute.

Dacă omul contemporan, începând cu Nietzsche și Freud, găsește în el însuși punctul de contestare a oricărui adevăr, putând citi în ceea ce știe de-acum despre sine indiciile fragilității prin care nerațiunea amenință, dimpotrivă, omul secolului al XVII-lea descoperă, în imediata prezență a înseși gândirii sale, certitudinea în care se enunță rațiunea sub forma sa primară. Dar aceasta nu înseamnă că omul clasic era, în propria experiență a adevărului, mai îndepărtat de nerațiune decât putem fi noi înșine. *Cogito*-ul, e adevărat, înseamnă început absolut; dar nu trebuie să uităm că geniul său îi e anterior. Iar geniul rău nu este simbolul în care sunt rezumate și transformate în sistem toate pericolele acestor

evenimente psihologice care sunt imaginile viselor și erorile de sens. Între Dumnezeu și om, geniul rău are un sens absolut: el înseamnă în toată rigoarea sa posibilitatea nerațiunii și totalitatea puterilor sale. E mai mult decât refracția finitudinii umane; el desemnează pericolul care, dincolo de om, ar putea să-l împiedice în mod definitiv să ajungă la adevăr: obstacolul major, nu al unui anumit spirit, ci al unei anumite rațiuni. Și dacă adevărul care se iluminează prin Cogito sfârșește prin a masca în întregime umbra geniului rău, nu trebuie să uităm puterea sa veșnic amenințătoare: până la existența și la adevărul lumii exterioare acest pericol va pândi drumul lui Descartes. În aceste condiții, cum ar putea fi nerațiunea în epoca clasică la scara unui eveniment sau chiar pe măsura unui patetic omenesc — când ea formează elementul în care lumea se naște pentru propriul ei adevăr, domeniul în interiorul căruia rațiunea va trebui să răspundă de ea însăși? Niciodată, pentru clasicism, nebunia nu va putea fi luată drept esența însăși a nerațiunii, chiar în cea mai primitivă dintre manifestările sale; niciodată o psihologie a nebuniei nu va putea pretinde să spună adevărul nerațiunii. Trebuie, dimpotrivă, să repunem nebunia în orizontul liber al nerațiunii, pentru a-i putea restitui dimensiunile care-i sunt proprii.

Dacă aceia pe care noi îi vom numi „bolnavi mintali“ erau amestecați cu libertinii, cu profanatorii, cu desfrânații, cu risipitorii, nu e pentru că i se atribuiau prea puține nebuniei — determinismului și inocenței sale; ci pentru că nerațiunii i se acorda încă plenitudinea drepturilor sale. A elibera nebunii, a-i „scăpa“ de aceste compromisuri, nu înseamnă a renunța la vechi prejudecăți; înseamnă a închide ochii și a abandona unui „somn psihologic“ această veghe asupra nerațiunii care dădea sensul cel mai acut raționalismului clasic. În această confuzie a ospiciilor care nu se va risipi decât la începutul secolului al XIX-lea, avem impresia că nebunul nu era cunoscut în adevărul profilului său psihologic; dar asta chiar în măsura în care se recunoștea în el înrudirea profundă cu toate formele nerațiunii. A-l închide pe smintit cu desfrânatul sau cu ereticul estompează *faptul* nebuniei, dar dezvăluie *posibilitatea* perpetuă a nerațiunii; și tocmai această amenințare, în forma ei abstractă și universală, e cea care încearcă să domine practica internării.

Ceea ce este căderea pentru diversele forme ale păcatului este nebunia pentru celelalte chipuri ale nerațiunii: principiul, mișcarea originară, cea mai mare culpabilitate în contactul ei instantaneu cu cea mai mare inocență, modelul înalt, repetat fără încetare, a ceea ce ar trebui abandonat rușinii. Dacă nebunia constituie un exemplu în lumea internării, dacă este arătată în timp ce sunt reduse la tăcere toate celelalte semne ale nerațiunii, e pentru că ea poartă în sine întreaga putere de scandal. Ea parcurge întregul domeniu al nerațiunii, unind cele două țărmuri opuse, acela al opțiunii morale, al vinii relative, al tuturor slăbiciunilor

și acela al turbării animale, al libertății înlănțuite de furie, al căderii inițiale și absolute; țărmul libertății luminoase și țărmul libertății sumbre. Nebunia reprezintă, adunat într-un punct, întregul nerațiunii: ziua vinovată și noaptea inocentă.

Acesta este, desigur, paradoxul major al experienței clasice a nebuniei; ea este reluată și învăluită în experiența morală a unei nerațiuni pe care secolul al XVII-lea a proscris-o în internare; dar este legată și de experiența unei nerațiuni animale care formează limita absolută a rațiunii incarnate și scandalul condiției umane. Plasată sub semnul tuturor nerațiunilor minore, nebunia se vede asociată unei experiențe etice și unei valorizări morale a rațiunii; dar legată de lumea animală și de nerațiunea ei majoră, ajunge la monstruoasa ei inocență. Experiență contradictorie, dacă vrem, și foarte îndepărtată de acele definiții juridice ale nebuniei care se străduiesc să facă diferența între responsabilitate și determinism, între vină și inocență; îndepărtată și de acele analize medicale care, în aceeași epocă, întreprind analiza nebuniei ca fenomen natural. Totuși, în practica și conștiința concretă a clasicismului, există această experiență singulară a nebuniei, parcurgând fulgerător întreaga distanță a nerațiunii; bazată pe o opțiune etică și cu totul înclinată, în același timp, spre furia animală. Pozitivismul nu va ieși din această ambiguitate, deși e adevărat că a simplificat-o: el a reluat tema nebuniei animale și a inocenței sale într-o teorie a alienării mintale ca mecanism patologic al naturii; și menținând nebunul în această situație de internare pe care o inventase epoca clasică, îl va menține în mod obscur și fără s-o mărturisească în aparatul constrângerii morale și al nerațiunii dominate.

Psihiatria pozitivă a secolului al XIX-lea, precum și psihiatria noastră, deși au renunțat la practici, deși au lăsat deoparte cunoștințele secolului al XVIII-lea, au moștenit în secret toate acele raporturi pe care cultura clasică în ansamblul ei le instaurase cu nerațiunea; le-au modificat; le-au deplasat; au crezut că vorbesc doar despre nebunie în obiectivitatea sa patologică; în ciuda lor, aveau de-a face cu o nebunie stăpânită încă de etica nerațiunii și de scandalul animalității.

PARTEA A DOUA

INTRODUCERE

Un adevăr trivial asupra căruia e momentul să revenim: conștiința nebuniei, cel puțin în cultura europeană, n-a fost niciodată un fenomen masiv, care să formeze un bloc și să se metamorfozeze ca ansamblu omogen. Pentru conștiința occidentală, nebunia apare simultan în numeroase puncte, formând o constelație care, puțin câte puțin, se deplasează, își transformă conturul și a cărei reprezentare închide în sine, poate, enigma unui adevăr. Sens mereu fragmentat.

Dar, la urma urmei, ce formă a cunoașterii e suficient de singulară, ezoterică sau regională ca să nu fie dată niciodată decât într-un punct și într-o formulare unică? Ce cunoștință este în același timp destul de bine și destul de rău cunoscută ca să nu fie cunoscută decât o singură dată, într-un singur fel, și după un singur tip de percepere? Ce reprezentare a științei, oricât de coerentă și de compactă ar fi, nu lasă să graviteze în jurul ei forme mai mult sau mai puțin obscure de conștiință practică, mitologică sau morală? Dacă nu s-ar fi perpetuat într-o ordine dispersată și n-ar fi recunoscut decât după profiluri, orice adevăr ar amorți.

Poate că totuși o anumită noncoerență este pentru experiența nebuniei mai importantă decât pentru oricare alta; poate că această dispersare privește nu atât diverse moduri de elaborare între care este posibilă sugerarea unei scheme evolutive, cât ceea ce este cu adevărat fundamental în această experiență și mai aproape de datele sale originare. Și în timp ce în cea mai mare parte a celorlalte forme ale cunoașterii convergența se schițează prin intermediul fiecărui profil, aici divergența ar fi înscrisă în structuri, neautorizând decât o conștiință a nebuniei gata fracționată, fragmentată de la început într-o dezbatere care nu se poate încheia. Se poate întâmpla ca unele concepte sau o anumită pretenție a cunoașterii să acopere într-o manieră superficială această dispersare primară: dovadă, efortul făcut de lumea modernă de a nu vorbi despre *nebunie* decât în termenii senini și obiectivi ai *maladiei mintale* și de a oblitera valorile *patetice* în semnificațiile mixte ale *patologiei* și *filantropiei*. Dar sensul nebuniei într-o epocă dată, inclusiv a noastră, nu trebuie cerut unității măcar conturate a unui proiect, ci acestei prezențe sfâșiate; iar dacă experienței nebuniei i s-a întâmplat să încerce să se depășească și

să se echilibreze, proiectându-se pe un plan de obiectivitate, nimic n-a putut șterge valorile dramatice care erau date de la început dezbaterii asupra ei.

Această dezbatere, de-a lungul vremii, revine cu obstinație: neîncetat, ea repune în joc, sub forme diverse, dar în aceeași dificultate de conciliere, aceleași forme ale conștiinței, mereu ireductibile.

1. *O conștiință critică a nebuniei*, care o recunoaște și o desemnează pe un fond de rezonabil, de reflectat, de înțelept din punct de vedere moral; conștiință care se angajează în întregime în judecarea nebuniei, chiar înainte să-și fi elaborat conceptele; conștiință care nu *definește*, ci *denunță*. Nebunia este percepută aici ca o opoziție imediat resimțită; ea izbucnește în aberația sa vizibilă, arătând din abundență și printr-o pletoră de dovezi „că are mintea goală și un sens alandala"[1]. În acest punct încă inițial, conștiința nebuniei este sigură de ea însăși, adică de a nu fi deloc nebună. Dar ea s-a aruncat, fără măsură sau concept, chiar în interiorul diferenței, în opoziția cea mai vie, în inima acestui conflict în care nebunie și nonnebunie comunică în limbajul cel mai primitiv; iar opoziția devine reversibilă: în această absență a unui punct fix, se poate la fel de bine ca nebunia să fie rațiune, iar conștiința nebuniei să fie prezență secretă, stratagemă a nebuniei înseși.

Ceux qui pour voyager s'embarquent dessus l'eau
Voient aller la terre et non pas leur vaisseau.[2]

[Cei care pentru a călători se îmbarcă pe apă/ Văd mergând pământul, nu vaporul lor.]

Dar cum nu există pentru nebunie vreo certitudine că nu este nebună, există o nebunie mai extinsă ca toate celelalte și care e situată sub aceeași firmă cu nebunia cea mai obstinată a înțelepciunii.

Mais plus tant je me lime et plus je me rabote
Je crois qu'à mon avis tout le monde radote.[3]

[Dar cu cât mă șlefuiesc și mă cizelez mai mult/ Cred că, după mine, toată lumea flecărește.]

Fragilă, dar supremă înțelepciune. Ea presupune, cere perpetua dedublare a conștiinței nebuniei, absorbirea ei de către nebunie și noua ei emergență. Ea se sprijină pe valori, sau mai degrabă pe valoarea, ridicată

---

[1] Régnier, *Satire XIV. Œuvres complètes*, ed. Railaud, v. 9.
[2] *Ibid.*, v. 13–14.
[3] *Ibid.*, v. 7–8.

dintr-odată, a rațiunii, dar o abolește pentru a o regăsi imediat în luciditatea ironică și fals disperată a acestei aboliri. Conștiință critică ce se preface că împinge rigoarea până la a deveni critică radicală de sine și până la a se aventura în absolutul unei lupte îndoielnice, dar care se ferește în secret de aceasta, recunoscându-se ca rațiune prin simpla acceptare a riscului. Într-un sens, angajarea rațiunii este totală în această opoziție simplă și reversibilă față de nebunie, dar nu e totală decât pornind de la o secretă posibilitate a unei eliberări complete.

2. *O conștiință practică a nebuniei*: aici eliberarea nu este nici virtualitate, nici virtuozitate a dialecticii. Ea se impune ca o realitate concretă pentru că e dată în existența și în normele unui grup; dar, și mai mult, se impune ca o alegere, o alegere inevitabilă, pentru că trebuie să fii de partea aceasta sau de cealaltă, în grup sau în afara grupului. Și această alegere este o falsă alegere, căci numai cei ce se află în interiorul grupului au dreptul să-i desemneze pe aceia care, considerați ca fiind în exterior, sunt acuzați de a fi ales să se plaseze acolo. Conștiința, doar critică, că *au deviat*, se sprijină pe conștiința că *au ales o altă cale*, și prin aceasta se justifică — se lămurește și devine confuză totodată — într-un dogmatism nemijlocit. Nu este o conștiință tulburată pentru că s-a angajat *în* diferența și omogenitatea nebuniei și rațiunii; este o conștiință *a* diferenței între nebunie și rațiune, conștiință care e posibilă *în* omogenitatea grupului considerat ca purtător al normelor rațiunii. Fiind socială, normativă, puternic sprijinită de la început, această conștiință practică a nebuniei nu este mai puțin dramatică; dacă implică solidaritatea de grup, indică în aceeași măsură urgența unui partaj.

În acest partaj a tăcut libertatea dintotdeauna periculoasă a dialogului; nu rămâne decât liniștita certitudine că nebunia trebuie redusă la tăcere. Conștiință ambiguă — senină, pentru că e sigură că deține adevărul, dar neliniștită să recunoască puterile tulburi ale nebuniei. Împotriva rațiunii, nebunia pare acum dezarmată; dar împotriva ordinii, împotriva acelei părți din rațiune care se poate manifesta în legile lucrurilor și ale oamenilor, ea dezvăluie ciudate puteri. Conștiința nebuniei simte că această ordine e amenințată, iar partajul pe care îl operează îi pune soarta sub semnul riscului. Dar acest risc este limitat, falsificat chiar din start; nu există confruntare reală, ci exercitarea, fără compensație, a unui drept absolut pe care conștiința nebuniei și-l acordă de la început recunoscându-se ca omogenă cu rațiunea și cu grupul. Ceremonia triumfă asupra dezbaterii; această conștiință a nebuniei nu exprimă avatarurile unei lupte reale, ci numai riturile imemoriale ale unei conjurații. Această formă de conștiință este cea mai istorică și totodată cea mai puțin istorică; ea se dă în fiecare clipă drept o reacție imediată de apărare, dar această apărare nu face decât să reactiveze toate vechile obsesii ale ororii. Azilul modern, cel puțin dacă ne gândim la conștiința obscură care îl justifică

și îi întemeiază necesitatea, nu este neatins de moștenirea leprozeriilor. Conștiința practică a nebuniei, care pare să nu se definească decât prin transparența finalității sale, este fără îndoială cea mai grea, cea mai încărcată de vechi drame în ceremonia sa schematică.

3. *O conștiință enunțiativă a nebuniei*, care dă posibilitatea de a spune imediat și fără nici un ocol prin știință: „Acela e un nebun." Aici, nici vorbă de a califica sau a descalifica nebunia, ci numai de a o indica într-un fel de existență substantivă; există acolo, expus privirii, cineva care e irecuzabil nebun, cineva care e evident nebun — existență simplă, imobilă, obstinată, care e nebunia dincolo de orice calitate și de orice judecată. Conștiința nu mai este atunci la nivelul valorilor — al pericolelor și al riscurilor; este la nivelul ființei, nefiind altceva decât o cunoaștere monosilabică redusă la constatare. Într-un sens, este cea mai senină dintre toate conștiințele nebuniei, pentru că nu e, la urma urmei, decât o simplă aprehensiune perceptivă. Netrecând prin știință, ea evită chiar și neliniștile diagnosticului. Este conștiința ironică a interlocutorului din *Nepotul lui Rameau*, este conștiința reconciliată cu ea însăși care, abia ridicată din adâncul durerii, povestește, între fascinație și amărăciune, visurile din *Aurélia*. Oricât de simplă ar fi, această conștiință nu e pură: ea comportă un recul perpetuu, pentru că presupune și dovedește totodată că nu e nebunie prin simplul fapt că este conștiința ei imediată. Nebunia nu va fi acolo, prezentă și desemnată într-o evidență indiscutabilă, decât în măsura în care conștiința pentru care e prezentă a recuzat-o deja, definindu-se în raport și în opoziție cu ea. Conștiința enunțiativă nu e conștiință a nebuniei decât pe fondul conștiinței de a nu fi nebunie. Oricât de liberă de prejudecăți ar putea fi, oricât de îndepărtată de toate formele de constrângere și de represiune, ea e întotdeauna un anumit mod de a fi stăpânit deja nebunia. Refuzul ei de a califica nebunia presupune totdeauna o anumită conștiință calitativă de sine ca nefiind nebunie, ea nu e percepție simplă decât în măsura în care este această opoziție ascunsă: „Noi putem să nu fim nebuni pentru că au fost alții înainte", spunea Blake[4]. Dar nu trebuie să ne înșelăm asupra acestei aparente anteriorități a nebuniei altora: ea apare în timp împovărată de vechime, pentru că dincolo de orice memorie posibilă conștiința de a nu fi nebun își răspândise deja calmul atemporal: „Orele nebuniei sunt măsurate de orologiu, dar pe acelea ale înțelepciunii nici un orologiu nu le poate măsura."[5]

4. *O conștiință analitică a nebuniei*, conștiință desfășurată a formelor sale, a fenomenelor sale, a modurilor sale de apariție. Fără îndoială, întregul acestor forme și al acestor fenomene nu e niciodată prezent în

[4] W. Blake, *Le Mariage du ciel et de l'enfer*, trad. A. Gide, p. 24.

[5] *Ibid.*, p. 20.

această conștiință; multă vreme, și poate pentru totdeauna, nebunia va ascunde esențialul puterilor și adevărurilor sale în răul cunoscut, dar tocmai în această conștiință analitică va reîntâlni liniștea binelui cunoscut. Chiar dacă e adevărat că nu se va ajunge niciodată la capătul fenomenelor și cauzelor sale, ea aparține de drept privirii care o domină. Nebunia nu mai e aici decât totalitatea cel puțin virtuală a fenomenelor sale; ea nu mai comportă pericole, nu mai implică vreun partaj; nu presupune nici măcar un alt recul decât oricare obiect de cunoaștere. Această formă de conștiință e cea care întemeiază posibilitatea unei științe obiective a nebuniei.

Fiecare dintre aceste forme de conștiință este suficientă prin ea însăși și totodată solidară cu toate celelalte. Sunt solidare pentru că ele nu se pot lipsi de un sprijin secret acordat în mod reciproc; nu există știință a nebuniei, oricât de obiectivă s-ar pretinde, oricât de mult s-ar dori întemeiată doar pe formele cunoașterii științifice, care să nu presupună, cu orice preț, mișcarea anterioară a unei dezbateri critice, în care rațiunea s-a măsurat cu nebunia, resimțind-o concomitent în simpla opoziție și în pericolul imediatei reversibilități; ea presupune de asemenea, ca virtualitate mereu prezentă în orizontul ei, un partaj practic, în care grupul confirmă și își întărește valorile prin conjurația nebuniei. Invers, putem spune că nu există conștiință critică a nebuniei care să nu încerce să se întemeieze sau să se depășească într-o cunoaștere analitică în care neliniștea dezbaterii se va calma, în care riscurile vor fi învinse, în care distanțele vor fi definitiv stabilite. Fiecare dintre cele patru forme de conștiință a nebuniei indică una sau mai multe dintre celelalte care îi servesc drept referință constantă, drept justificare sau presupoziție.

Dar nici una nu se poate vreodată resorbi complet în alta. Oricât de strâns ar fi, raportul lor nu le poate reduce niciodată la o unitate care le-ar aboli pe toate într-o formă de conștiință tiranică, definitivă și monotonă. Pentru că prin natura, semnificația și întemeierea lor, fiecare își are autonomia sa: prima înconjoară spontan o întreagă regiune a limbajului în care se găsesc și se confruntă în același timp sensul și nonsensul, adevărul și greșeala, înțelepciunea și beția, lumina zilei și visul scânteietor, limitele judecății și prezumțiile infinite ale dorinței. A doua, moștenitoare a marilor spaime ancestrale, reia, fără să știe, fără să vrea sau să spună, vechile rituri mute care purifică și revigorează conștiințele obscure ale comunității; ea maschează o întreagă istorie care nu este numită, și, în ciuda justificărilor pe care și le poate propune, rămâne mai aproape de rigoarea imobilă a ceremoniilor decât de munca neîncetată a limbajului. A treia nu e de ordinul cunoașterii, ci de ordinul recunoașterii; e oglindă (ca în *Nepotul lui Rameau*) sau amintire (ca la Nerval sau Artaud) — totdeauna, în fond, reflecție asupra sa însăși, chiar în momentul în care crede că desemnează fie străinul, fie ceea ce e mai străin în

sine; ceea ce pune la distanță, în enunțarea ei imediată, în această descoperire total perceptivă, este secretul ei cel mai apropiat; iar sub această existență simplă — și nu sub existența nebuniei —, care e aici ca un lucru oferit și dezarmat, ea recunoaște fără să știe familiaritatea durerii sale. În conștiința analitică a nebuniei se înfăptuiește liniștirea dramei și se închide tăcerea dialogului; nu mai există nici ritual, nici lirism; fantasmele își obțin adevărurile; pericolele contranaturii devin semne și manifestări ale unei naturi; ceea ce invoca eroarea nu mai cheamă decât tehnicile de suprimare. Conștiința nebuniei nu-și mai poate găsi aici echilibrul decât în forma cunoașterii.

*

De când, odată cu Renașterea, a dispărut experiența tragică a smintitului, fiecare figură istorică a nebuniei implică simultaneitatea acestor patru forme de conștiință — în același timp conflictul lor obscur și unitatea lor neîncetat dezlegată; în fiecare clipă se face și se desface echilibrul a ceea ce în experiența nebuniei ține de o conștiință dialectică, de un partaj ritual, de o recunoaștere lirică și, în sfârșit, de o cunoaștere. Chipurile succesive pe care le ia nebunia în lumea modernă primesc ceea ce e mai caracteristic în trăsăturile lor de la proporția și de la legăturile care se stabilesc între aceste patru elemente majore. Nici unul nu dispare niciodată în întregime, dar se întâmplă ca unul dintre ele să fie privilegiat, menținându-le pe celelalte într-o cvasiobscuritate unde apar tensiuni și conflicte care domnesc sub nivelul limbajului. Se întâmplă de asemenea să se stabilească, între unele forme de conștiință, grupări care constituie astfel largi sectoare de experiență, cu autonomia și cu structura lor proprie. Toate aceste mișcări conturează trăsăturile unei deveniri istorice.

Dacă am adopta o cronologie lungă, din Renaștere până în zilele noastre, probabil că am putea regăsi o mișcare cu bătaie lungă, care face să devieze experiența nebuniei de la formele critice ale conștiinței până la formele analitice. Secolul al XVI-lea a privilegiat experiența dialectică a nebuniei: mai mult decât orice altă epocă, a fost sensibil la ceea ce putea fi în mod nedefinit reversibil între rațiune și rațiunea nebuniei, la tot ceea ce era apropiat, familiar, asemănător în prezența nebunului, la tot ceea ce existența sa, în sfârșit, putea denunța ca iluzie și putea face să explodeze ca adevăr ironic. De la Brant la Erasmus, la Louise Labé, la Montaigne, la Charron, la Régnier, se comunică aceeași neliniște, aceeași vivacitate critică, aceeași consolare în întâmpinarea surâzătoare a nebuniei. „Astfel această rațiune e un animal ciudat.”[6] Și nu există

[6] Régnier, *loc. cit.*, v. 155.

nimic, nici măcar experiența medicală, care să nu-și ordoneze conceptele și măsurile după mișcarea indefinită a acestei conștiințe.

Secolele al XIX-lea și al XX-lea, dimpotrivă, au mutat întreaga greutate a investigației lor asupra conștiinței analitice a nebuniei; ele chiar au presupus că aici ar trebui căutat adevărul total și final al nebuniei, celelalte forme de experiență nefiind nimic altceva decât aproximări, tentative puțin evoluate, elemente arhaice. Și totuși critica nietzscheană, toate valorile investite în partajul azilar și marea cercetare pe care Artaud, după Nerval, a exersat-o fără milă asupra lui însuși, reprezintă destule dovezi că toate celelalte forme de conștiință a nebuniei sunt încă vii în inima culturii noastre. Faptul că ele nu mai pot primi decât o formulare lirică nu dovedește că ele pier, nici că își prelungesc cu orice preț o existență pe care cunoașterea a respins-o de mult, ci că, menținute în umbră, ele prind viață în formele cele mai libere și mai originare ale limbajului. Iar puterea lor de contestare nu e, desigur, prin asta, decât și mai viguroasă.

În epoca clasică, în schimb, experiența nebuniei își menține echilibrul printr-o împărțire care definește două domenii autonome ale nebuniei: pe de o parte, conștiința critică și conștiința practică; pe de altă parte, formele cunoașterii și ale recunoașterii. Se izolează o întreagă regiune care grupează ansamblul practicilor și judecăților prin care nebunia este denunțată și expusă excluderii; ceea ce e în ea aproape, prea aproape de rațiune, tot ce o amenință pe aceasta din urmă cu o asemănare derizorie, este separat prin violență și redus la o tăcere riguroasă; gestul internării acoperă acest pericol dialectic ale conștiinței care raționează, acest partaj salvator. Importanța internării nu constă în aceea că este o nouă formă instituțională, ci în faptul că rezumă și manifestă una dintre cele două jumătăți ale experienței clasice a nebuniei: aceea în care se organizează, în coerența unei practici, neliniștea dialectică a conștiinței și repetarea ritualului de partaj. În cealaltă regiune, dimpotrivă, se manifestă nebunia: ea încearcă să-și spună adevărul, să se denunțe acolo unde este și să se desfășoare în ansamblul fenomenelor sale; caută să dobândească o natură și un mod de prezență pozitivă în lume.

După ce am încercat, în capitolele precedente, să analizăm domeniul internării și formele de conștiință pe care această practică le acoperă, am dori, în cele ce urmează, să restituim domeniul recunoașterii și cunoașterii nebuniei în epoca clasică: cine deci, cu toată certitudinea și într-o percepție nemijlocită, putea fi recunoscut ca nebun? Cum se manifestă nebunia în semne care nu pot fi recuzate? Cum a ajuns ea să capete sens într-o natură?

Dar fără îndoială această separare între două domenii de experiență este destul de caracteristică vârstei clasice și destul de importantă în sine pentru a fi necesar să mai întârziem puțin asupra ei.

Se va spune poate că nu există, în această cezură, nimic extraordinar sau care să fie în mod riguros specific unei epoci istorice date. Că practicile de excludere și de protecție nu coincid cu experiența mai teoretică pe care o avem în legătură cu nebunia — iată cu siguranță un fapt destul de constant în experiența occidentală. Și în zilele noastre, chiar în grija cu care buna noastră conștiință se îndârjește să întemeieze orice tentativă de partaj pe o reprezentare științifică, putem descifra cu ușurință disconfortul unei inadecvări. Dar ceea ce caracterizează epoca clasică este faptul că nu întâlnim, în ea, vreo neliniște, nici vreo aspirație spre unitate. Nebunia a avut timp de un secol și jumătate o existență riguros divizată. Și există în această privință o dovadă concretă care capătă imediat un sens: aceea că internarea, după cum am văzut, n-a fost în nici un fel o practică medicală, că ritul excluderii la care ea recurge nu se deschide spre un spațiu de cunoaștere pozitivă și că, în Franța, va trebui așteptată marea circulară din 1785 pentru ca o ordine medicală să pătrundă în internare, și un decret al Adunării pentru a se pune, în legătură cu fiecare internat, întrebarea dacă e nebun sau nu. Invers, până la Haslam și Pinel, nu va exista practic nici o experiență medicală născută din azil și în azil; știința nebuniei se va așeza într-un corpus de cunoștințe medicale în care figurează ca un capitol printre altele, fără să existe ceva care să indice modul de existență particular al nebuniei în lume, nici sensul excluderii sale.

Acest partaj fără recurs face din epoca clasică o *epocă de înțelegere* pentru existența nebuniei. Nu există posibilitatea nici unui dialog, a nici unei confruntări între o practică ce stăpânește contranatura, reducând-o la tăcere, și o cunoaștere care încearcă să descifreze adevăruri ale naturii; gestul care îndepărtează ceea ce omul n-ar putea să recunoască a rămas străin discursului în care un adevăr ajunge să fie cunoscut. Formele de experiență s-au dezvoltat pentru ele însele, una într-o practică fără comentariu, cealaltă într-un discurs fără contradicție. În întregime exclusă pe de o parte, în întregime obiectivă pe de alta, nebunia nu e niciodată *manifestată* pentru ea însăși și într-un limbaj care i-ar fi propriu. Nu contradicția trăiește în ea, ci ea e aceea care trăiește împărțită între termenii contradicției. Atâta timp cât lumea occidentală a fost sortită epocii rațiunii, nebunia a rămas supusă divizării înțelegerii.

Fără îndoială, aici se află rațiunea acestei profunde tăceri care dă nebuniei din epoca clasică aparența somnului: aceasta era forța cu care se impunea climatul de evidență care înconjura și proteja unele concepte și practici de celelalte. Poate că nici o epocă n-a fost mai insensibilă la pateticul nebuniei ca această perioadă care a fost totuși aceea a extremei sfâșieri în viața sa profundă. Și asta deoarece, chiar prin virtutea acestei sfâșieri, nu era posibil să se ia act de nebunie ca de un punct unic în

care ar veni să se reflecteze — nucleu imaginar și real totodată — întrebările pe care omul și le pune despre el însuși. Când totuși, în secolul al XVII-lea, exista siguranța că o internare nu era dreaptă, nu esența rațiunii era aceea care se vedea astfel compromisă; și invers, incertitudinea în legătură cu ce era nebunia sau cu punctul începând de la care trebuiau trasate limitele sale nu era resimțită ca o amenințare imediată pentru societate sau pentru omul concret. Tocmai excesul partajului garanta calmul fiecăreia dintre cele două forme de interogație. Nici o recurență nu risca, punându-le în contact, să declanșeze scânteia unei întrebări fundamentale și fără recurs.

*

Și totuși nu încetează să răsară peste tot surprinzătoare coincidențe. Aceste două domenii, atât de riguros separate, nu lasă să se manifeste, dacă le examinăm de aproape, foarte stricte analogii de structură. Reculul nebuniei provocat de practicile internării, dispariția personajului nebunului ca tip social familiar — pentru aceste fenomene vom regăsi cu ușurință, în paginile ce urmează, consecințele sau cauzele, să spunem mai curând, pentru a fi neutri și totodată exacți, formele corespondente în reflecțiile teoretice și științifice asupra nebuniei. Ceea ce am descris ca eveniment de o parte, vom regăsi de cealaltă parte ca formă de dezvoltare conceptuală. Oricât de separate ar fi aceste două domenii, nu există nimic important în primul care să nu fie echilibrat în al doilea. Ceea ce face ca acest partaj să nu poată fi gândit decât în raport cu formele de unitate a căror apariție o autorizează.

Poate că deocamdată nu admirăm altceva decât unitatea teoriei cu practica. Ni se pare totuși că partajul operat de epoca clasică între formele de conștiință ale nebuniei nu corespunde distincției dintre teoretic și practic. Conștiința științifică sau medicală a nebuniei, chiar dacă recunoaște imposibilitatea vindecării, este mereu angajată în mod virtual într-un sistem de operații care ar trebui să permită ștergerea simptomelor sau stăpânirea cauzelor; pe de altă parte, conștiința practică ce separă, condamnă și face să dispară nebunul este în mod necesar amestecată cu o anume concepție politică, juridică, economică a individului în societate. Prin urmare, partajul e altul. Ceea ce găsim de o parte, sub marea rubrică a internării, este momentul — teoretic și practic totodată — al partajului, reluarea vechii drame a excluderii, forma de apreciere a nebuniei în procesul suprimării sale: acea parte din ființa sa care ajunge să se formuleze în distrugerea sa concertată. Iar ceea ce vom întâlni acum este desfășurarea, și ea teoretică și practică, a adevărului nebuniei pornind de la o ființă care e o nonființă, pentru că ea nu se prezintă în semnele sale cele mai manifeste decât ca eroare, iluzie, limbaj

gol și lipsit de conținut; va fi vorba acum de constituirea nebuniei ca natură pornind de la această nonnatură care este ființa ei. Mai sus deci era vorba despre constituirea dramatică a unei ființe pornind de la suprimarea violentă a existenței sale; acum, de constituirea, în seninătatea cunoașterii, a unei naturi pornind de la dezvăluirea unei nonființe.

Dar, în același timp cu această constituire a unei naturi, vom încerca să desprindem experiența unică servind drept fundament atât pentru formele dramatice ale împărțirii, cât și pentru mișcarea calmă a acestei constituiri. Această experiență unică, care se așază din loc în loc, care susține, explică și justifică practica internării și ciclul cunoașterii, este aceea care constituie experiența clasică a nebuniei; ea e cea pe care o putem desemna chiar prin termenul de nerațiune. Sub marea sciziune despre care tocmai am vorbit, își întinde secreta ei coerență; căci ea e în același timp rațiunea cezurii și rațiunea unității pe care o descoperim de o parte și de alta a cezurii. Ea e cea care explică întâlnirea acelorași forme de experiență *de o parte* și *de alta* — niciodată însă de o parte *și* de alta. Nerațiunea în epoca clasică este în același timp unitatea și diviziunea ei înseși.

Ni se va pune întrebarea de ce am așteptat atâta timp pentru a desprinde această experiență unică; de ce am numit această nerațiune în legătură cu constituirea unei naturi, adică în cele din urmă în legătură cu știința, cu medicina, cu „filozofia naturală"? Și de ce n-am tratat-o decât prin aluzie sau omisiune atâta timp cât era vorba despre viața economică și socială, despre formele sărăciei și ale șomajului, despre instituțiile politice și polițienești? Nu înseamnă asta să acordăm mai mult devenirii conceptuale decât mișcării reale a istoriei?

La aceasta va fi de-ajuns probabil să răspundem că, în reorganizarea lumii burgheze din epoca mercantilismului, experiența nebuniei nu se prezintă decât pieziș, prin prolituri depărtate și într-o manieră tăcută; că ar fi fost hazardat să o definim pornind de la linii atât de parțiale în ceea ce o privește și atât de bine integrate în schimb în alte reprezentări mai vizibile și mai lizibile; că ar fi de-ajuns la acest prim nivel al cercetării să-i facem simțită prezența și să promitem explicarea ei. Dar atunci când filozofului sau medicului i se pune problema raporturilor dintre rațiune, natură și maladie, nebunia se prezintă în întreaga profunzime a volumului său; toată masa experiențelor între care se dispersează descoperă punctul ei de coerență, și ea însăși ajunge la posibilitatea limbajului. Apare în sfârșit o experiență singulară. Liniile simple, cam eterogene, până atunci evocate, își ocupă locul exact; fiecare element poate gravita după adevărata sa lege.

Această experiență nu e nici teoretică, nici practică. Ea ține de acele experiențe fundamentale în care o cultură își riscă valorile care-i sunt proprii — adică le angajează în contradicție. Dar le înarmează în același

timp împotriva ei. O cultură cum e aceea a epocii clasice, cu atâtea valori investite în rațiune, a riscat în nebunie cel mai mult și totodată cel mai puțin. Cel mai mult, pentru că nebunia forma contradicția cea mai nemijlocită a tot ceea ce o justifica; cel mai puțin, pentru că ea o dezarma în întregime și o făcea neputincioasă. Acest maximum și acest minimum de risc acceptat, de cultura clasică, în nebunie, este ceea ce exprimă chiar cuvântul nerațiune: inversul simplu, nemijlocit, imediat întâlnit al rațiunii; și această formă vidă, fără conținut sau valoare, pur negativă, în care nu e figurată decât amprenta unei rațiuni care tocmai a fugit, dar care rămâne totdeauna, pentru nerațiune, rațiunea de a fi a ceea ce este.

Capitolul I

NEBUNUL ÎN GRĂDINA SPECIILOR

Trebuie să investigăm acum cealaltă latură. Nu conștiința nebuniei angajată în gesturile segregării — în ritualul lor încremenit sau în interminabilele lor dezbateri critice; ci acea conștiință a nebuniei care nu joacă decât pentru sine jocul partajului, acea conștiință care enunță nebunul și etalează nebunia.

Și înainte de toate, ce este nebunul, purtător al enigmaticei sale nebunii, printre oamenii raționali, printre acești oameni raționali ai unui secol al XVIII-lea aflat abia la început? Cum este recunoscut nebunul, el, încă atât de ușor reperabil cu un secol în urmă în profilul lui bine decupat, și care acum trebuie să acopere cu o mască uniformă atâtea chipuri diverse? Cum va fi desemnat, fără a face erori, în proximitatea cotidiană care îl așază laolaltă cu toți cei care nu sunt nebuni și în inextricabilul melanj de trăsături ale nebuniei sale și de semne obstinate ale rațiunii sale? Întrebări pe care și le pune mai degrabă înțeleptul decât savantul, mai curând filozoful decât medicul, întreaga trupă atentă a criticilor, a scepticilor, a moraliștilor.

Medicii și savanții, la rândul lor, vor investiga mai curând nebunia însăși, în spațiul natural pe care-l ocupă — o boală printre altele, tulburări ale corpului și ale sufletului, fenomen al naturii care se dezvoltă în natură și totodată împotriva ei.

Dublu sistem de interogații, care par să privească în două direcții diferite: întrebare filozofică, mai mult critică decât teoretică; întrebare medicală care implică întreaga mișcare a unei cunoașteri discursive. Întrebări dintre care una privește natura rațiunii și maniera în care aceasta autorizează împărțirea în rațional și nerațional; cealaltă privește ceea ce este rațional sau irațional în natură și fanteziile variațiilor sale.

Două maniere de a investiga natura în legătură cu rațiunea, și rațiunea prin intermediul naturii. Iar dacă șansa ar vrea ca, încercându-le rând pe rând, să iasă la iveală un răspuns comun chiar din diferența lor, dacă una și aceeași structură ar ajunge să se degajeze, ea ar fi fost aproape, desigur, de ceea ce este esențial și general în imaginea pe care epoca clasică și-a putut-o face despre nebunie; și am fi conduși chiar la limitele a ceea ce trebuie să înțelegem prin nerațiune.

*

Ironiei secolului al XVIII-lea îi place să reia vechile teme sceptice ale Renașterii, iar Fontenelle rămâne într-o tradiție care e aceea a unei satire filozofice încă foarte apropiate de Erasmus atunci când pune nebunia să afirme, în prologul la *Pygmalion*:

Ma domination s'établit toujours mieux
Les hommes d'à présent sont plus fous que leurs pères;
Leurs fils enchériront sur eux
Les petits-fils auront plus de chimères
Que leurs extravagants aïeux.[1]

[Dominația mea devine tot mai puternică/ Oamenii de-acum sunt mai nebuni ca părinții lor;/ Fiii lor îi vor depăși/ Nepoții vor avea mai multe himere/ Decât extravaganții lor străbuni.]

Și totuși structura ironiei nu mai este aceea a celei de-a paisprezecea Satire a lui Régnier; ea nu se mai sprijină pe dispariția universală a rațiunii din lume, ci pe faptul că nebunia a devenit atât de subtilă încât a pierdut orice formă vizibilă și care să-i poată fi atribuită. Avem impresia că, printr-un efect îndepărtat și derivat al internării asupra reflecției, nebunia s-a retras din vechea sa prezență vizibilă și că tot ceea ce altădată îi dădea plenitudinea sa reală acum s-a șters, lăsând locul gol, iar manifestările sale sigure, invizibile. Există în nebunie o aptitudine esențială de a mima rațiunea care maschează în final ceea ce poate fi nerațional în ea; sau, mai curând, înțelepciunea naturii e atât de profundă încât ajunge să se folosească de nebunie ca de un alt drum al rațiunii; nebunia pare calea cea mai scurtă a înțelepciunii, eschivându-și propriile forme într-o invizibilă prevedere: „Ordinea pe care natura a vrut s-o stabilească în univers își urmează mereu cursul: tot ce putem spune e că natura obține de la nebunia noastră ceea ce n-a obținut de la rațiunea noastră."[2]

Natura nebuniei este în același timp înțelepciunea ei utilă; rațiunea ei de a fi constă în a se apropia atât de mult de rațiune, în a-i fi în așa măsură consubstanțială, încât ele vor forma împreună un text indisociabil, în care nu putem descifra decât finalitatea naturii: e nevoie de nebunia dragostei pentru a conserva specia; e nevoie de delirurile ambiției pentru a menține ordinea corpurilor politice; e nevoie de avidități

---

[1] *Pygmalion, prince de Tyr.* Prologue, *Œuvres* de Fontenelle, Paris, 1790, IV, p. 472.

[2] Bayle, citat în Delvové, *Essai sur Pierre Bayle*, Paris, 1906, p. 104.

smintite pentru a crea bogății. Astfel, toate aceste dezordini egoiste intră în marea înțelepciune care trece dincolo de indivizi: „Nebunia oamenilor fiind de aceeași natură, ele sunt atât de lesne potrivite împreună încât au slujit la realizarea celor mai puternice legături ale societății umane: stă mărturie această dorință de nemurire, această falsă glorie și multe alte principii pe care se sprijină tot ceea ce se face în lume."[3] Nebunia, la Bayle și Fontenelle, joacă oarecum același rol pe care sentimentul, după Malebranche, îl joacă în natura decăzută: acea involuntară vivacitate care regăsește, înaintea rațiunii și pe căi ocolite, însuși punctul unde ar trebui să se chinuie încă mult timp pentru a ajunge. Nebunia este partea nevăzută a ordinii care face ca omul să fie, chiar fără voia lui, instrumentul unei înțelepciuni al cărei scop nu-l cunoaște; ea măsoară întreaga distanță care există între prevedere și providență, calcul și finalitate. În ea se ascunde întreaga profunzime a unei înțelepciuni colective, și care stăpânește timpul.[4] Începând din secolul al XVII-lea, nebunia s-a deplasat imperceptibil în ordinea rațiunilor: altădată, ea era mai curând de partea „raționamentului care alungă rațiunea"; acum a alunecat de partea unei rațiuni tăcute care precipită raționalitatea lentă a raționamentului, îi încurcă liniile aplicate și îi depășește în risc aprehensiunile și ignoranțele. În final, natura nebuniei este de a fi rațiune secretă — cel puțin de a nu exista decât prin ea și pentru ea, de a nu avea în lume decât o prezență înlesnită dinainte de rațiune și deja alienată în ea.

Dar atunci cum ar fi posibil să-i atribuim nebuniei un loc fix, să conturăm pentru ea un chip care să nu aibă aceleași trăsături ca rațiunea? Formă grăbită și involuntară a rațiunii, ea nu poate lăsa să apară nimic care s-o arate ireductibilă. Și în timp ce Vieussens-fiul arată că „centrul oval" în creier este „sediul funcțiilor spiritului", pentru că „sângele arterial se rafinează până la a deveni spirit animal", și în consecință „sănătatea spiritului, în ceea ce are ea material, depinde de regularitatea, de egalitatea, de libertatea curgerii spiritului în aceste mici canale" — Fontenelle refuză să recunoască ce poate fi nemijlocit perceptibil și decisiv într-un criteriu atât de simplu, care ar permite o împărțire imediată în nebuni și nonnebuni; deși anatomistul are dreptate să lege nebunia de această tulburare a „micilor vase foarte fine" — puțin contează, o asemenea perturbare poate fi întâlnită la oricine: „Nu există nici un cap atât de sănătos încât să nu aibă vreun tubuleț din centrul oval înfundat."[5] E adevărat că demenții, nebunii furioși, maniacii sau violenții se

[3] Fontenelle, „Dialogues des morts modernes", Dialogul IV, în *Œuvres*, 1790, I, p. 278.

[4] Cf. Mandeville, în *La Fable des abeilles*, și Montesquieu în legătură cu nebunia onoarei la nobili (*Despre spiritul legilor*, cartea III, cap. VII).

[5] *Histoire de l'Académie des sciences*, 1709, ed. 1733, pp. 11–13 („Sur le délire mélancolique").

pot recunoaște imediat: dar nu pentru că sunt nebuni, și în măsura în care sunt astfel, ci numai pentru că delirul lor este de un fel particular care adaugă esenței imperceptibile a oricărei nebunii semne care-i sunt proprii: „Freneticii sunt numai nebuni de un alt gen."[6] Dar dincolo de aceste diferențieri, esența generală a nebuniei este lipsită de o formă care să-i poată fi atribuită; nebunul, în general, nu este purtătorul unui semn; el se amestecă printre ceilalți și e prezent în fiecare, nu pentru un dialog sau un conflict cu rațiunea, ci pentru a o sluji în mod obscur prin mijloace de nemărturisit. *Ancilla rationis* [Slujirea rațiunii]. Medic și naturalist, Boissier de Sauvages va mai recunoaște încă, multă vreme după aceea, că nebunia „nu cade direct sub simțuri"[7].

În ciuda similitudinilor aparente în folosirea scepticismului, niciodată modul în care era prezentă nebunia n-a fost mai diferit, decât în acest început de secol al XVIII-lea, de ceea ce a putut fi în vremea Renașterii. Prin nenumărate semne, ea își manifesta altădată prezența, amenințând rațiunea cu o contradicție imediată; iar sensul lucrurilor era indefinit reversibil, atât era de strânsă trama acestei dialectici. Acum lucrurile sunt la fel de reversibile, dar nebunia s-a resorbit într-o prezență difuză, fără vreun semn manifest, în afara lumii sensibile și în regnul secret al unei universale rațiuni. Ea e în același timp plenitudine și totală absență: locuiește în toate regiunile lumii, nu lasă liberă nici o înțelepciune, nici o ordine, dar scapă oricărei percepții sensibile; se află peste tot, dar niciodată în ceea ce o face să fie ceea ce este.

Totuși, acest „reflux" al nebuniei, acest decalaj esențial între prezența și manifestarea sa nu înseamnă că ea se retrage, în afara oricărei evidențe, într-un domeniu inaccesibil în care adevărul ei ar rămâne ascuns. Deși nu are nici un semn sigur, nici o prezență pozitivă, se oferă paradoxal într-o nemijlocire liniștită, desfășurată la suprafață, fără recul posibil pentru îndoială. Dar atunci ea nu se oferă ca nebunie; se prezintă sub trăsăturile irecuzabile ale nebunului: „Persoanele a căror rațiune este sănătoasă îl pot recunoaște atât de ușor, încât până și păstorii disting între oile lor pe acelea care sunt atinse de astfel de maladii."[8] Există o

---

[6] „Dialogues des morts modernes", Dialogul IV, în *Œuvres*, I, p. 278. Tot așa, vorbind despre libertate, Fontenelle arată că nebunii nu sunt nici mai determinați, nici mai puțin determinați decât ceilalți. Dacă putem rezista la o predispoziție moderată a creierului, trebuie să putem rezista și la o predispoziție mai puternică: „Ar trebui să putem avea mult spirit în ciuda unei predispoziții mediocre spre stupiditate." Sau, dimpotrivă, dacă nu putem rezista la o predispoziție violentă, o predispoziție slabă e la fel de determinată (*Traité de la liberté de l'âme* — atribuit lui Fontenelle în ediția Depping — III, pp. 611–612).

[7] Boissier de Sauvages, *Nosologie méthodique*, trad. Gouvion, Lyon, 1772, vol. VII, p. 33.

[8] Boissier de Sauvages, *loc. cit.*, vol. VII, p. 33.

anumită evidență a nebunului, o determinare imediată a trăsăturilor sale, care pare corelativă tocmai cu nedeterminarea nebuniei. Cu cât nebunia e mai puțin precizată, cu atât nebunul e mai bine recunoscut. Chiar în măsura în care nu știm unde începe nebunia, știm, cu o știință aproape incontestabilă, ce este nebunul. Iar Voltaire se miră că nu știm cum poate un suflet să raționeze fals, nici cum se poate schimba ceva în esența sa atunci când, fără ezitare, „este dus totuși, în cutia sa, la Petites-Maisons"[9].

Cum are loc această recunoaștere atât de sigură a nebunului? Printr-o percepție marginală, o privire piezișă, printr-un fel de raționament instantaneu, indirect și negativ în același timp. Boissier de Sauvages încearcă să expliciteze această percepție atât de sigură și totuși atât de confuză: „Atunci când un om acționează în conformitate cu luminile rațiunii sănătoase, e suficient să fim atenți la gesturile sale, la mișcările sale, la raționamentele sale, pentru a descoperi legătura pe care o au aceste acțiuni între ele și scopul spre care tind." La fel, când e vorba de un nebun, „nu e nevoie, pentru a cunoaște halucinația sau delirul de care este atins, să facem false silogisme; ne dăm seama cu ușurință de greșeala și de halucinația sa după discordanța care există între acțiunile lui și comportamentul celorlalți oameni"[10]. Demersul este indirect, în sensul că nu există percepție a nebuniei decât în raport cu ordinea rațiunii și cu acea conștiință pe care o avem în fața unui om care raționează și care ne asigură de coerența, de logica, de continuitatea discursului; această conștiință rămâne adormită până la izbucnirea nebuniei, care apare dintr-odată, nu pentru că e pozitivă, ci tocmai pentru că e de ordinul rupturii. Ea răsare dintr-o dată ca discordanță, adică e în întregime negativă, dar tocmai acest caracter negativ o face instantanee. Cu cât nebunia se manifestă mai puțin în ceea ce are pozitiv, cu atât nebunul, pe trama continuă a rațiunii — aproape uitată, fiindcă e prea familiară — se ivește brusc ca irecuzabilă diferență.

Să ne oprim câteva clipe asupra acestui prim punct. Certitudinea atât de grăbită, atât de prezumțioasă cu care secolul al XVIII-lea știe să recunoască nebunul, chiar în momentul în care mărturisește că nu mai poate defini nebunia — iată fără îndoială o structură importantă. Caracter nemijlocit concret, evident și precis al nebunului; profil confuz, îndepărtat, aproape imperceptibil al nebuniei. Și nu e aici nici un paradox, ci un raport absolut natural de complementaritate. Nebunul este prea direct sensibil pentru a putea recunoaște în el discursurile generale ale nebuniei; nu apare decât într-o existență punctuală — un fel de nebunie individuală și totodată anonimă, în care el se desemnează fără

---

[9] Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, art. „Folie", ed. Benda, Paris, 1935, vol. I, p. 286.

[10] Boissier de Sauvages, *loc. cit.*, vol. VII, p. 34.

nici un risc de eroare, dar care dispare imediat ce a fost zărită. Cât despre nebunie, ea e în mod nedefinit retrasă; este o esență îndepărtată, lăsată în grija nosografilor spre a o analiza pentru ea însăși.

Această evidență, atât de directă, a nebunului pe fondul unei rațiuni concrete, această îndepărtare, în schimb, a nebuniei la limitele cele mai exterioare, cele mai inaccesibile ale unei rațiuni discursive, se ordonează amândouă în funcție de o anumită absență a nebuniei; a unei nebunii care nu ar fi legată de rațiune printr-o finalitate profundă; a unei nebunii care nu ar fi cuprinsă într-o dezbatere reală cu rațiunea și care, pe toată întinderea ce merge de la percepție la discurs, de la recunoaștere la cunoaștere, ar fi generalitate concretă, specie vie și multiplicată în manifestările sale. O anumită absență a nebuniei domnește asupra acestei întregi experiențe a nebuniei. S-a creat aici un vid care merge, poate, până la esențial.

Căci ceea ce este absență din perspectiva nebuniei ar putea naște altceva: punctul în care se pregătește o altă experiență, în lucrarea tăcută a pozitivului.

*

Nebunul nu e manifest în ființa sa; dar dacă e indubitabil, e pentru că este *celălalt*. Or, această alteritate, în epoca în care ne plasăm, nu este încercată în imediat, ca diferență resimțită, pornind de la o anumită siguranță de sine. În fața acestor smintiți care își imaginează că „sunt ulcioare sau că au corpul de sticlă“, Descartes știa de îndată că nu e ca ei: „Dar aceștia sunt smintiți...“ Inevitabila recunoaștere a nebuniei lor se făcea spontan, într-un raport stabilit între ei și sine: subiectul care percepea diferența o măsura pornind de la el însuși: „Eu însumi n-aș părea mai puțin nebun dacă aș lua vreo pildă de la ei.“ În secolul al XVIII-lea, această conștiință a alterității ascunde, sub o aparentă identitate, o cu totul altă structură; nu se mai formulează pornind de la o certitudine, ci de la o regulă generală; ea implică un raport exterior, mergând de la alții la acest Altul singular care este nebunul, într-o confruntare în care subiectul nu este compromis, nici măcar convocat sub forma unei evidențe: „Vom numi nebunie acea maladie a organelor creierului care împiedică în mod necesar un om să gândească și să acționeze asemenea celorlalți.“[11] Nebunul este celălalt în raport cu ceilalți: celălalt — în sensul excepției — printre ceilalți — în sensul universului. Orice formă de interioritate este acum înlăturată: nebunul este evident, dar profilul său se detașează din spațiul exterior; iar raportul care îl definește îl oferă în întregime, prin jocul comparațiilor obiective, privirii subiectului care

[11] Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, art. „Folie“, p. 285.

raționează. Între nebun și subiectul care afirmă „acela e un nebun" s-a săpat o întreagă distanță, care nu mai e vidul cartezian al lui „eu nu sunt ca el", dar care se vede ocupată de plenitudinea unui dublu sistem de alteritate: distanță locuită de-acum în întregime de repere, deci măsurabilă și variabilă; nebunul e mai mult sau mai puțin diferit de grupul celorlalți, care este la rândul său mai mult sau mai puțin universal. Nebunul devine relativ, fiind astfel și mai dezarmat de puterile sale periculoase: el, care, în gândirea Renașterii, simboliza prezența apropiată și periculoasă, în inima rațiunii, a unei asemănări prea interioare, este acum împins la cealaltă extremitate a lumii, ținut la distanță și menținut în afara putinței de a neliniști, printr-o dublă securitate, pentru că el reprezintă *diferența Celuilalt în exterioritatea celorlalți*.

Această nouă formă de conștiință inaugurează un nou raport al nebuniei cu rațiunea: nu mai e dialectică neîntreruptă, ca în secolul al XVI-lea, nici opoziție simplă și permanentă, nici rigoare a partajului cum a fost la începutul erei clasice, ci constituie legături complexe și ciudate. Pe de o parte, nebunia există *în raport* cu rațiunea, sau cel puțin în raport cu „ceilalți" care, în generalitatea lor anonimă, au menirea s-o reprezinte și să-i dea valoare de exigență; pe de altă parte, ea există *pentru* rațiune, în măsura în care aceasta se înfățișează privirii unei conștiințe ideale care o percepe ca diferență față de ceilalți. Nebunia are un dublu mod de a fi *în fața* rațiunii: este în același timp *de partea cealaltă* și *sub privirea ei*. De partea cealaltă: nebunia este diferență imediată, negativitate pură, ceea ce se denunță ca nonființă, într-o evidență irecuzabilă; ea este o absență totală a rațiunii, preceputã imediat ca atare, pe fondul *structurilor raționabilului*. Sub privirea rațiunii: nebunia este individualitate singulară ale cărei caractere proprii, conduită, limbaj, gesturi se disting unul câte unul de ceea ce putem găsi la nonnebun; în particularitatea sa, ea se etalează pentru o rațiune care nu e termen de referință, ci principiu de judecată; nebunia este prinsă atunci în *structurile raționalului*. Ceea ce caracterizează nebunia, începând de la Fontenelle, este permanența unui dublu raport cu rațiunea, această implicare, în experiența nebuniei, a unei rațiuni luate ca normă și a unei rațiuni definite ca subiect de cunoaștere.

Se va obiecta cu ușurință că în orice epocă a existat, la fel, o dublă percepere a nebuniei: una morală, pe fond de raționabil; cealaltă, obiectivă și medicală, pe fond de raționalitate. Dacă lăsăm deoparte marea problemă a nebuniei grecești, e adevărat că, cel puțin din epoca latină încoace, conștiința nebuniei a fost împărțită în funcție de această dualitate. Cicero evocă paradoxul maladiilor sufletului și al vindecării lor: când corpul e bolnav, sufletul poate recunoaște, ști și judeca acest lucru; dar când e bolnav sufletul, corpul nu ne va putea spune nimic despre

el: „Sufletul e chemat să se pronunțe asupra stării sale când tocmai facultatea de a judeca e bolnavă."[12] Contradicție din care nu s-ar putea ieși dacă n-ar exista asupra maladiilor sufletului două puncte de vedere riguros diferite: o înțelepciune filozofică mai întâi, care, știind să discearnă nebunul de cel care raționează, asimilează nebuniei orice formă de nonînțelepciune — *omnes insipientes insaniunt*[13] [toți neînțelepții sunt nebuni] — și poate, prin învățare sau persuasiune, să disipeze aceste maladii ale sufletului: „nu se poate , ca pentru cele ale corpului, să ne adresăm în afară, și trebuie să ne folosim toate resursele și toate forțele noastre pentru a fi în stare să ne îngrijim singuri"[14]; apoi, o știință în stare să recunoască în nebunie efectul pasiunilor violente, al mișcărilor neregulate ale bilei negre, și al acestei întregi „succesiuni de cauze la care ne gândim când vorbim de Athamas, de Alcmeon, de Aiax și de Oreste"[15]. Acestor două forme de experiență le corespund întocmai două forme de nebunie: *insania*, al cărei „înțeles e foarte larg" mai ales „când i se adaugă prostia", și *furor*, maladie mai gravă, pe care dreptul roman o cunoaște începând cu legea celor XII Table. Pentru că se opune raționalului, *insania* nu-l poate atinge niciodată pe înțelept; dimpotrivă, *furor*, eveniment al corpului și al sufletului pe care rațiunea e capabilă să-l reconstituie prin cunoaștere, poate oricând tulbura spiritul filozofului.[16] Există deci în tradiția latină o nebunie în forma raționabilului și o nebunie în forma raționalului, pe care nici chiar moralismul ciceronian n-a ajuns să le confunde.[17]

Or, ceea ce s-a întâmplat în secolul al XVIII-lea este o alunecare a perspectivelor grație căreia structurile raționabilului și cele ale raționalului s-au inserat unele în celelalte, pentru a forma în final un țesut atât de strâns încât multă vreme nu se vor mai putea distinge. Ele s-au ordonat progresiv în unitatea uneia și aceleiași nebunii care e percepută în ansamblu în opoziția ei față de raționabil și în ceea ce ea însăși oferă raționalului. Diferență pură, străin prin excelență, „celălalt" cu putere dublă, nebunul, chiar în acest recul, va deveni obiect de analiză rațională, plenitudine oferită cunoașterii, percepție evidentă; și va fi una în

---

[12] Cicero, *Tusculane*, cartea III, I, 1.

[13] *Ibid.*, cartea III, IV, 8.

[14] *Ibid.*, cartea III, III, 5.

[15] *Ibid.*, cartea III, V, 11.

[16] *Ibidem.*

[17] Tot în *Tusculane* găsim o încercare de a depăși opoziția *furor–insania* într-o aceeași atribuire morală: „Un suflet robust nu poate fi atacat de boală, în vreme ce corpul poate; dar corpul se poate îmbolnăvi fără să fie vorba de vreo greșeală din partea noastră; nu la fel stau lucrurile, cu sufletul, ale cărui boli și pasiuni sunt toate prilejuite de nesocotirea rațiunii" (*ibid.*, cartea IV, XIV, 31).

măsura în care va fi cealaltă. Începând din prima jumătate a secolului al XVIII-lea — și tocmai asta îi conferă ponderea decisivă în istoria nerațiunii — negativitatea morală a nebunului începe să fie una cu pozitivitatea a ceea ce putem cunoaște din el: distanța critică și patetică a refuzului, a nonrecunoașterii, acest gol de caracter devine spațiul în care vor ajunge caracterele care conturează puțin câte puțin un adevăr pozitiv. Și fără îndoială aceasta e mișcarea pe care o putem identifica sub o enigmatică definiție din Enciclopedie: „A te îndepărta de rațiune fără să știi, pentru că ești lipsit de idei, înseamnă a fi *imbecil;* a te îndepărta de rațiune cu bună știință, pentru că ești sclavul unei pasiuni violente, înseamnă a fi *slab*; dar a te îndepărta de ea cu încredere și cu ferma convingere că o urmezi, iată, mi se pare, ceea ce se cheamă a fi *nebun*."[18]

Ciudată definiție, seacă și aparent apropiată încă de vechea tradiție filozofică și morală. Și totuși, găsim aici, pe jumătate ascunsă, întreaga mișcare ce înnoiește reflecția asupra nebuniei: suprapunerea și coincidența forțată între o definiție prin negativitatea îndepărtării (nebunia este totdeauna o distanță luată față de rațiune, un vid stabilit și măsurat) și o definiție prin plenitudinea caracterelor și a trăsăturilor care restabilesc, în formă pozitivă, raporturile cu rațiunea (încredere și persuasiune, sistem de credințe care face ca diferența dintre nebunie și rațiune să fie în același timp o asemănare, opoziția să se sustragă ei înseși sub forma unei fidelități iluzorii, vidul să se umple de un întreg ansamblu care e aparență, dar aparență a rațiunii înseși). Astfel încât vechea opoziție simplă dintre puterile rațiunii și cele ale smintelii este înlocuită acum de o opoziție mai complexă și mai insesizabilă; nebunia înseamnă absență a rațiunii, dar absență care ia forma pozitivității într-o cvasiconformitate, într-o asemănare care creează confuzie, fără să reușească totuși să înșele. Nebunul se îndepărtează de rațiune, dar punând în joc imagini, credințe, raționamente pe care le regăsim ca atare la omul rațional. Nebunul nu poate deci să fie nebun pentru el însuși, ci doar în ochii unui al treilea, numai acesta putând distinge exercițiul rațiunii de rațiunea însăși.

În felul în care secolul al XVIII-lea percepe nebunul se amestecă deci în mod inextricabil ceea ce e pozitiv și ceea ce e negativ. Pozitivul nu e altceva decât rațiunea însăși, chiar dacă i se atribuie un chip aberant; cât despre negativ, el constă în faptul că nebunia nu e decât cel mult zadarnicul simulacru al rațiunii. Nebunia este rațiunea plus o extremă subtirime negativă; e ceea ce e mai apropiat de rațiune, și mai ireductibil; este rațiunea afectată de un indiciu de neșters:

Nerațiunea.

---

[18] *Encyclopédie*, art. „Folie".

Să reînnodăm acum firele anterioare. Ce era evidența nebunului constatată adineauri, pe fondul paradoxal al unei absențe a nebuniei? Nimic altceva decât foarte apropiata prezență a rațiunii care umple tot ce poate fi pozitiv în nebun, a cărui incontestabilă nebunie e un indiciu care afectează rațiunea, dar nu introduce în ea în final nici un element străin și pozitiv.

Și imbricarea structurilor raționalului cu structurile raționabilului? În aceeași mișcare ce caracterizează perceperea nebuniei în epoca clasică, rațiunea recunoaște imediat negativitatea nebunului în neraționabil, dar se recunoaște pe ea însăși în conținutul rațional al oricărei nebunii. Ea se recunoaște ca natură, conținut, discurs, în final ca *rațiune* a nebuniei, măsurând distanța insurmontabilă de la rațiune la rațiunea nebunului. În acest sens, nebunul poate fi investit în întregime de către rațiune, stăpânit de ea, pentru că ea e aceea care îl animă în secret; dar îl menține totdeauna în afara ei; dacă are influență asupra lui, e din exterior, ca *obiect*. Acest statut de obiect, care va întemeia mai târziu știința pozitivă a nebuniei, este înscris încă din această structură perceptivă pe care o analizăm acum: recunoaștere a *raționalității* conținutului, în însăși mișcarea prin care se denunță ceea ce este *neraționabil* în manifestarea sa.

Tocmai acesta este primul și cel mai aparent dintre paradoxurile nerațiunii: o imediată opoziție față de rațiunea care n-ar putea avea drept conținut decât rațiunea însăși.

*

Evidența, imposibil de contestat, a lui „acela e nebun" nu se sprijină pe nici o cunoaștere teoretică a ceea ce este nebunia.

Dar invers, atunci când gândirea clasică vrea să investigheze nebunia în ceea ce este ea, nu o va face pornind de la nebuni, ci pornind de la maladie în general. Răspunsul la o întrebare de tipul: „Ce este deci nebunia?" se deduce dintr-o analitică a maladiei, fără ca nebunul să fie nevoit să vorbească despre el însuși, în existența sa concretă. Secolul al XVIII-lea percepe nebunul, dar deduce nebunia. Iar ceea ce percepe în nebun nu este nebunia, ci inextricabila prezență a rațiunii și a nonrațiunii. Iar nebunia o reconstruiește nu pornind de la multipla experiență a nebunilor, ci de la domeniul logic și natural al maladiei, un câmp de raționalitate.

Întrucât, pentru gândirea clasică, boala tinde să nu se mai definească decât într-o manieră negativă (prin finitudine, limitare, defect), noțiunea generală de maladie se vede prinsă într-o dublă tentație: de a nu mai fi considerată, nici ea, decât sub formă de negație (și aceasta e într-adevăr tendința de a suprima noțiuni ca acelea de „substanțe patogene"); dar de a se detașa de o metafizică a răului, acum sterilă dacă vrem să înțelegem maladia în ceea ce are ea real, pozitiv, plin (și aceasta e tendința

de a exclude din gândirea medicală noțiuni ca acelea de maladie „prin lipsă" sau „prin privare").

La începutul secolului al XVII-lea, Plater, în tabloul maladiilor, făcea încă mult loc maladiilor negative: lipsă de fertilitate, de sudoare, de procreare, de mișcare vitală.[19] Dar Sauvages va observa mai apoi că o lipsă nu poate fi nici adevărul, nici esența unei maladii, nici măcar natura ei propriu-zisă: „Este adevărat că suprimarea anumitor eliminări provoacă adesea maladii, dar asta nu înseamnă că putem considera drept boală această suprimare."[20] Și asta din două motive: primul este că privarea nu este principiu al ordinii, ci al dezordinii, și încă al dezordinii infinite; căci ea se plasează în spațiul mereu deschis, mereu reînnoit al negărilor, care nu sunt numeroase ca lucrurile reale, ci la fel de nenumărate ca posibilitățile logice: „Dacă această instituire a genurilor ar avea loc, genurile înseși ar crește la infinit."[21] Mai mult: multiplicându-se, maladiile ar înceta în mod paradoxal să se deosebească; căci dacă esențialul maladiei constă în suprimare, suprimarea care nu are nimic pozitiv nu-i poate da maladiei chipul ei singular; ea mizează în același mod pe toate funcțiile la care se aplică printr-un fel de act logic care este în întregime vid. Maladia ar fi indiferența săracă a negației exercitându-se asupra bogăției naturii: „Lipsa și privarea nu sunt nimic pozitiv, dar nu imprimă în spirit nici o idee de maladie."[22] Pentru a da un conținut particular maladiei, trebuie deci să ne adresăm fenomenelor reale, observabile, pozitive prin care se manifestă: „Definiția unei maladii înseamnă enumerarea simptomelor care servesc la cunoașterea genului și speciei sale și la distingerea ei de toate celelalte."[23] Chiar și acolo unde trebuie să recunoaștem că există suprimare, aceasta nu poate fi maladia însăși, ci doar cauza ei; trebuie deci să ne adresăm efectelor pozitive ale suprimării: „Chiar și atunci când ideea de maladie este negativă, ca în maladiile somnului, e mai bine s-o definim prin simptomele ei pozitive."[24]

Dar această cercetare a pozitivității avea să elibereze maladia și de latura sa invizibilă și secretă. Tot răul ascuns încă în ea va fi de-acum înainte exorcizat, iar adevărul ei se va putea desfășura la suprafață, în ordinea semnelor pozitive. Willis, în *De Morbis convulsivis*, vorbea încă de substanțe patogene: obscure realități străine și contra naturii care constituie vehiculul răului și suportul evenimentului patologic. În anumite cazuri, și în special în cazul epilepsiei, „substanța patogenă" este atât

[19] Plater, *Praxeos medicae tres tomi*, Basel, 1609.
[20] Sauvages, *Nosologie méthodique*, trad. fr., I, p. 159.
[21] *Ibid.*, p. 160.
[22] *Ibid.*, p. 159.
[23] *Ibid.*, p. 129.
[24] *Ibid.*, p. 160.

de ascunsă, atât de inaccesibilă simțurilor și chiar probelor, încât păstrează încă marca transcendenței și ar putea fi confundată cu artificiile demonului: „În această afecțiune, substanța patogenă este foarte obscură și nu persistă nici o urmă din ceea ce noi bănuim aici, pe bună dreptate, că este suflul spiritului farmecelor."[25] Dar la sfârșitul secolului al XVII-lea substanțele patogene încep să dispară. Maladia, deși comportă elemente greu descifrabile, iar partea principală a adevărului ei rămâne ascunsă, nu trebuie să fie caracterizată prin asta; există totdeauna în ea un adevăr singular situat la nivelul fenomenelor celor mai aparente și pornind de la care trebuie definită. „Dacă un general sau un căpitan n-ar specifica în semnalmentele pe care le dau despre soldații lor decât mărcile ascunse pe care le au pe corp sau alte semne obscure și necunoscute care scapă vederii, degeaba ar fi căutați dezertorii, n-ar fi descoperiți niciodată."[26] Cunoașterea maladiei trebuie deci să facă înainte de toate inventarul a tot ceea ce e mai manifest în percepție și mai evident în adevăr. Astfel se definește, ca demers primar al medicinei, metoda simptomatică ce „împrumută caracterele maladiei fenomenelor invariabile și simptomelor evidente care le însoțesc"[27].

„Căii filozofice", care este „cunoașterea cauzelor și principiilor" și care, la urma urmelor, „nu uită să fie foarte curioasă și distinge dogmaticul de empiric", trebuie să-i preferăm „calea istorică", mai sigură și mai necesară; „foarte simplă și ușor de însușit", ea nu e altceva decât „cunoașterea faptelor". Dacă e „istorică", nu e pentru că încearcă să stabilească, pornind de la cauzele lor cele mai vechi, devenirea, cronologia și durata maladiilor; ci într-un sens mai etimologic, ea caută să *vadă*, să vadă de aproape și în detaliu, să restituie maladia în exactitatea unui portret. N-ar putea să-și propună un model mai bun decât „pictorii care, când fac un portret, au grijă să surprindă până și semnele și lucrurile naturale cele mai mici care se întâlnesc pe chipul persoanei pe care o pictează"[28].

O întreagă lume patologică se organizează după norme noi. Dar nimic în ea nu pare a trebui să facă loc acestei percepții a nebunului, așa cum tocmai am analizat-o: percepție în întregime negativă, care lasă întotdeauna neformulat adevărul manifest și discursiv al nebuniei. Cum va putea nebunia să-și găsească loc în această lume a maladiilor al căror adevăr se enunță de la sine în fenomenele observabile, când ea nu se

[25] Willis, *De Morbis convulsivis. Opera*, Lyon, 1681, vol. I, p. 451.

[26] Sauvages, *loc. cit.*, I, pp. 121–122.

[27] Cf. și Sydenham, *Dissertation sur la petite vérole. Médecine pratique*, trad. Jault, 1784, p. 390.

[28] Sauvages, *loc. cit.*, vol. I, pp. 91–92. Cf. și A. Pitcairn, *The Whole Works* (*done from the latin original* de G. Sewel și I.T. Desaguliers, ed. a II-a, 1777, pp. 9–10).

oferă în lumea concretă decât sub profilul cel mai acut, cel mai greu de sesizat; prezența instantanee, punctuală, a unui nebun, care e cu atât mai bine perceput ca nebun, cu cât lasă mai puțin să apară adevărul etalat al nebuniei.

Dar mai e ceva. Marea preocupare a clasificatorilor din secolul al XVIII-lea este animată de o metaforă constantă care are amploarea și obstinația unui mit: transferul dezordinilor maladiei în ordinea vegetației. Trebuie să „reducem", spunea deja Sydenham, „toate maladiile la specii precise cu aceeași grijă și aceeași exactitate cu care au procedat botaniștii în Tratatul despre plante"[29]. Iar Gaubius recomanda să punem „numărul imens al maladiilor umane, după exemplul scriitorilor istoriei naturale, într-o ordine sistematică... prezentând clasele, genurile și speciile, fiecare cu caracterele sale particulare, constante și distincte"[30]. Cu Boissier de Sauvages[31], tema dobândește întreaga sa semnificație; ordinea botaniștilor devine organizatorul lumii patologice în întregul ei, iar maladiile se repartizează după o ordine și într-un spațiu care sunt acelea ale rațiunii înseși. Proiectul unei grădini a speciilor — atât patologice, cât și botanice — aparține înțelepciunii prevederii divine.

Cândva, maladia era permisă de Dumnezeu; el chiar o destina oamenilor ca pedeapsă. Dar iată că acum îi organizează formele, îi repartizează el însuși varietățile. O cultivă. Va fi de-acum un Dumnezeu al maladiilor, același cu cel care protejează speciile și, de când există medici, nu s-a pomenit niciodată să moară acest grădinar care îngrijește răul... Dacă e adevărat că, în cazul omului, maladia e semn de dezordine, de finitudine, de păcat, în cazul lui Dumnezeu care le-a creat, adică din perspectiva adevărului lor, maladiile sunt o vegetație raționabilă. Iar gândirea medicală trebuie să-și propună să se sustragă acestor categorii patetice ale pedepsei, pentru a ajunge la acelea, realmente patologice, în care maladia își descoperă adevărul etern. „Sunt convins că motivul pentru care n-avem încă nici o istorie exactă a maladiilor este că cea mai mare parte a autorilor nu le-au privit până acum decât ca efecte ascunse și confuze ale unei naturi prost întocmite și decăzute din starea ei și au crezut că și-ar pierde timpul dacă s-ar amuza să le descrie. Cu toate acestea, Ființa supremă nu s-a supus unor legi mai puțin sigure producând maladiile sau făcând să se maturizeze umorile patogene decât creând plantele sau maladiile."[32]

[29] Sydenham, *Médecine pratique*, trad. Jault, Prefață, p. 121.

[30] Gaubius, *Institutiones pathologiæ medicinales*, citat de Sauvages, *loc. cit.*

[31] *Nouvelles Classes des maladies* datează din 1731 sau 1733. Cf. pentru această chestiune Berg, *Linné et Sauvages* (Lychnos, 1956).

[32] Sydenham, citat în Sauvages, *loc. cit.*, I, pp. 124–125.

Va fi suficient de-acum ca imaginea să fie urmărită până la capăt: maladia, în cea mai neînsemnată dintre manifestările sale, se va vedea învestită în întregime de înțelepciunea divină; ea va desfășura, la suprafața fenomenelor, previziunile unei rațiuni atotputernice. Maladia va fi operă a rațiunii și rațiune pusă la lucru. Ea se va supune ordinii, iar ordinea va fi în secret prezentă ca principiu organizator al fiecărui simptom. Universalul va trăi în particular: „De exemplu, acela care va observa cu atenție ordinea, timpul, ora când încep frigurile, fenomenele de frison, căldura, într-un cuvânt toate simptomele care-i sunt proprii, va fi la fel de îndreptățit să creadă că această maladie este o specie, după cum o plantă constituie o specie."[33] Maladia, ca și planta, este, pe viu, însăși raționalitatea naturii: „Simptomele sunt față de maladii ceea ce sunt frunzele și suporturile (*fulcra*) față de plante."[34]

În raport cu prima „naturalizare" despre care aduce mărturie medicina secolului al XVI-lea, această a doua naturalizare prezintă exigențe noi. Nu mai este vorba de o cvasinatură, pătrunsă încă de ireal, de fantasme, de imaginar, o natură plăsmuită din iluzie și din amăgire, ci de o natură care e plenitudine întreagă și imuabilă a rațiunii. O natură care e totalitatea rațiunii prezente în fiecare dintre elementele sale.

Acesta este spațiul nou în care nebunia, ca maladie, trebuie să se insereze acum.

*

Este încă un paradox, în această istorie care nu duce deloc lipsă de așa ceva, acela de a vedea că nebunia s-a integrat, fără dificultate aparentă, în aceste norme noi ale teoriei medicale. Spațiul clasificării se deschide fără probleme spre analiza nebuniei, iar nebunia la rândul ei își găsește imediat locul în el. Nici unul dintre clasificatori nu pare să fi fost reținut de problemele pe care i le-ar fi putut pune.

Or, acest spațiu fără profunzime, această definire a nebuniei doar prin plenitudinea fenomenelor sale, această ruptură cu înrudirile răului, acest refuz al unei gândiri negative — toate acestea oare nu țin de un alt filon și de un alt nivel decât ceea ce știm despre experiența clasică a nebuniei? Nu sunt aici două sisteme juxtapuse, dar care țin de două universuri diferite? Clasificarea nebunilor nu e oare un artificiu de simetrie sau o surprinzătoare anticipare a concepțiilor secolului al XIX-lea? Și dacă vrem să analizăm ce este experiența clasică în profunzimea sa, nu e mai bine să lăsăm la suprafață efortul de clasificare și să urmărim, dimpotrivă, în toată lentoarea ei, ceea ce această experiență ne indică ea însăși,

[33] *Ibidem.*

[34] Linné, *Lettre à Boissier de Sauvages*, citat de Berg (*loc. cit.*).

în ceea ce are negativ, înrudit cu răul și cu toată lumea etică a raționabilului?

Dar a neglija locul pe care nebunia l-a ocupat cu adevărat în domeniul patologiei ar fi un postulat, deci o eroare de metodă. Inserarea nebuniei în nosologiile secolului al XVIII-lea, oricât de contradictorie ar părea, nu trebuie ignorată. Ea are cu siguranță o semnificație. Și trebuie să acceptăm ca atare — cu alte cuvinte cu tot ce spune și tot ce ascunde ea — această curioasă opoziție între o conștiință perceptivă a nebunului, care a fost în secolul al XVIII-lea deosebit de acută, fiind profund negativă, și o cunoaștere discursivă a nebuniei care s-ar înscrie cu ușurință în planul pozitiv și ordonat al tuturor maladiilor posibile.[35]

Să ne mulțumim, pentru început, cu confruntarea câtorva exemple de clasificare a nebuniilor.

Paracelsus făcuse distincție, cândva, între *Lunatici*, a căror maladie se datorează lunii și a căror conduită, în iregularitățile ei aparte, se ordonează în secret după fazele și după mișcările sale; *Insani*, a căror boală este ereditară, dacă nu cumva au contractat-o, chiar înainte de naștere, în pântecele mamei; *Vesani*, care au fost privați de simțuri și de rațiune din cauza abuzului de băuturi și a relei întrebuințări a alimentelor; *Melancholici*, care înclină spre nebunie printr-un viciu al naturii lor interne.[36] Clasificare de o indiscutabilă coerență, în care ordinea cauzelor se articulează logic în totalitatea sa: mai întâi lumea exterioară, apoi ereditatea și nașterea, proasta alimentație și, în sfârșit, tulburările interne.

Dar tocmai clasificările de acest gen sunt refuzate de gândirea clasică. Pentru ca o clasificare să fie valabilă, trebuie mai întâi ca forma fiecărei maladii să fie determinată înainte de toate prin totalitatea formei celorlalte; apoi, trebuie ca maladia însăși să se determine în diversele sale ipostaze, și nu prin determinări externe; trebuie, în sfârșit, ca maladia să poată, dacă nu să se cunoască în mod exhaustiv, cel puțin să se recunoască într-un mod cert pornind de la propriile manifestări.

Putem urmări calea spre acest ideal de la Plater până la Linné sau Weickhard, constatând treptat cum se afirmă un limbaj în care nebunia se presupune că nu-și formulează diviziunile decât pornind de la o natură care e în același timp natura sa și natura totală a oricărei maladii posibile.

---

[35] Această problemă pare a fi replica alteia, pe care am întâlnit-o în prima parte, când trebuia să explicăm cum a putut coincide spitalizarea nebunilor cu internarea lor. Acesta nu e decât unul dintre numeroasele exemple de analogii structurale între domeniul explorat pornind de la practici și cel care se conturează prin speculații științifice sau teoretice. Ici și colo, experiența nebuniei este în mod deosebit disociată de ea însăși și contradictorie; dar sarcina noastră este de a regăsi numai în profunzimea experienței fundamentul și unitatea disocierii sale.

[36] Paracelsus, *Sämtliche Werke*, ed. Südhoff, München, 1923; partea I, vol. II, pp. 391 și urm.

Plater: *Praxeos Tractatus* (1609)

Cartea întâi a „leziunilor funcțiilor" este consacrată leziunilor simțurilor; între ele, trebuie să distingem simțurile externe și interne (*imaginatio, ratio, memoria*). Pot fi afectate separat sau toate împreună; și pot fi afectate fie de o simplă diminuare, fie de o abolire totală, fie de o perversiune, fie de o exagerare. În interiorul acestui spațiu logic, maladiile particulare se vor defini când prin cauzele lor (interne sau externe), când prin contextul patologic (sănătate, maladie, convulsie, rigiditate), când prin simptome anexe (febră, absența febrei).

1) **Mentis imbecilitas**:
— generală: *hebetudo mentis;*
— particulară: pentru imaginație: *tarditas ingenii;*
pentru rațiune: *imprudentia;*
pentru memorie: *oblivio.*

2) **Mentis consternatio**:
— somn nenatural:
la oamenii sănătoși: *somnus immodicus, profondus*;
la bolnavi: *coma, lethargus, cataphora;*
stupoare: cu rezoluție (apoplexie); cu convulsie (epilepsie); cu rigiditate (catalepsie).

3) **Mentis alienatio**:
— cauze înnăscute: *stultitia;*
— cauze externe: *temulentia, animi commotio*;
— cauze interne: fără febră: *mania, melancholia;*
cu febră: *phrenitis, paraphrenitis.*

4) **Mentis defatigatio**:
— *vigiliæ; insomnia.*

Jonston (*1644. Idée universelle de la médecine*)

Maladiile creierului fac parte dintre maladiile organice, interne, particulare și neveninoase. Ele se repartizează în tulburări:

— ale simțului extern: cefalalgie; — ale simțului comun: veghe, comă; — ale imaginației: vertij; — ale rațiunii: uitare, delir, frenezie, manie, turbare; — ale simțului intern: letargie; — ale mișcării animale: oboseală, neliniște, tremurături, paralizie, spasm; — ale excrețiilor: cataruri; — în sfârșit, există maladii în care aceste simptome se amestecă: coșmaruri, catalepsie, epilepsie și apoplexie.

Boissier de Sauvages (*1763. Nosologie méthodique*)

Clasa I: Vicii; II: Febre; III: Inflamații; IV: Spasme; V: Gâfâieli; VI: Debilități; VII: Dureri; VIII: Nebunii; IX: Fluxuri; X: Cașexii.

Clasa VIII: *„Boli mintale sau maladii care tulbură rațiunea"*

Ordinul I: *Halucinații*, care tulbură imaginația. Specii: „vertij, orbul găinilor, stare de confuzie, vâjâieli, ipohondrie, somnambulism".

Ordinul II: *Bizarerii* (*morositates*), care tulbură apetitul. Specii: apetit exagerat, foame de lup, sete excesivă, antipatie, nostalgie, teroare, satiriazis, furie uterină, tarantism, hidrofobie.

Ordinul III: *Deliruri*, care tulbură judecata. Specii: congestie cerebrală, demență, melancolie, demonomanie și manie.

Ordinul IV: *Nebunii anormale*. Specii: amnezie, insomnie.

Linné (*1763. Genera morborum*)

Clasa V: *Maladii mintale.*

I — *Ideale*: delir, congestie, demență, manie, demonomanie, melancolie.

II — *Imaginative*: vâjâieli, viziuni, vertij, teroare, ipohondrie, somnambulism.

III — *Patetice*: poftă fără măsură, bulimie, polidipsie, satiriazis, erotomanie, nostalgie, tarantism, mânie, hidrofobie, cacositie, antipatie, anxietate.

Weickhard (*1790. Der philosophische Arzt*)

I — *Maladiile spiritului* (*Geisteskrankheiten*)

1 — Slăbirea imaginației;
2 — Vivacitatea imaginației;
3 — Lipsa atenției (*attentio volubilis*);
4 — Reflecție obstinată și persistentă (*attentio acerrima et meditatio profunda*);
5 — Absența memoriei (*oblivio*);
6 — Lipsa judecății (*defectus judicii*);
7 — Prostie, încetineala spiritului (*defectus, tarditas ingenii*);
8 — Vivacitatea extravagantă și instabilitatea spiritului (*ingenium velox, præcox, vividissimum*);
9 — Delir (*insania*).

II — *Maladiile sentimentului* (*Gemütskrankheiten*)

1 — Excitația: orgoliu, mânie, fanatism, erotomanie etc.
2 — Depresiune: tristețe, dorință, disperare, sinucidere, „maladia de curte" (*Hofkrankeit*) etc.

*

Toată această răbdătoare muncă de clasificare, deși indică o nouă structură de raționalitate în curs de formare, n-a lăsat urme prin ea însăși. Fiecare dintre aceste clasificări este abandonată imediat ce e propusă, iar cele pe care va încerca să le definească secolul al XIX-lea vor fi de un alt tip: afinitatea simptomelor, identitatea cauzelor, succesiunea în timp, evoluția progresivă a unui tip spre celălalt — tot atâtea familii care vor grupa de bine de rău multiplicitatea manifestărilor: este un efort de a descoperi mari unități și de a raporta la ele formele conexe, dar nu mai e tentativa de a acoperi în totalitate spațiul patologic și de a degaja adevărul unei maladii pornind de la locul pe care-l ocupă. Clasificările secolului al XIX-lea presupun existența unor mari specii — manie, sau paranoia, sau demență precoce —, și nu existența unui domeniu structurat logic în care maladiile se definesc prin totalitatea patologicului. Totul se petrece ca și cum această activitate clasificatoare ar fi funcționat în gol, desfășurându-se pentru un rezultat nul, luând-o de la capăt și corectându-se neîncetat pentru a nu ajunge nicăieri: activitate permanentă care n-a reușit niciodată să devină o muncă reală. Clasificările n-au funcționat niciodată decât ca imagini, prin valoarea proprie a mitului vegetal pe care îl purtau în ele. Conceptele lor clare și explicite au rămas fără eficacitate.

Dar această ineficacitate — stranie, dacă ne gândim la eforturi — nu este decât fața nevăzută a unei probleme. Sau mai degrabă este ea însăși o problemă. Iar întrebarea pe care o pune e aceea a obstacolelor de care s-a lovit activitatea clasificatoare atunci când s-a exercitat asupra lumii nebuniei. Ce rezistențe s-au opus la aplicarea acestei munci la obiectul său, la elaborarea unor noi concepte patologice și la dobândirea echilibrului lor prin intermediul atâtor specii și clase? Ce anume, în experiența nebuniei, a fost de natură s-o împiedice să se repartizeze în coerența unui plan nosografic? Ce profunzime sau ce fluiditate? Ce structură particulară o făcea ireductibilă la acest proiect care a fost totuși esențial pentru gândirea medicală a secolului al XVIII-lea?

*

Activitatea clasificatoare s-a lovit de o rezistență profundă, ca și cum proiectul de a repartiza formele nebuniei după semnele și după manifestările lor conținea în el însuși un fel de contradicție; ca și cum raportul nebuniei cu ceea ce putea ea arăta despre sine nu era nici esențial, nici adevărat. E suficient să urmărim firul acestor clasificări, de la ordinea lor generală până la detaliul maladiilor clasate: vine mereu un moment în care marea temă pozitivistă — a clasa după semne vizibile — se

vede deviată sau ocolită; pe ascuns, intervine un principiu care modifică sensul organizării și plasează între nebunie și figurile ei perceptibile fie un ansamblu de denunțări morale, fie un sistem cauzal. Nebunia, în sine, nu poate răspunde de manifestările sale; ea formează un spațiu vid în care totul este posibil, în afară de ordinea logică a acestei posibilități. Originea și semnificația acestei ordini trebuie căutate în afara nebuniei. Aceste principii eterogene ne vor aduce, în mod necesar, multe informații despre experiența nebuniei, așa cum este ea trăită de gândirea medicală a secolului al XVIII-lea.

În principiu, o clasificare nu trebuie să investigheze decât puterile spiritului uman în dezordinile care-i sunt proprii. Dar să luăm un exemplu. Arnold, inspirându-se din Locke, percepe posibilitatea nebuniei după cele două facultăți majore ale spiritului; există o nebunie care are drept obiect „ideile", cu alte cuvinte calitatea elementelor reprezentative și conținutul de adevăr pe care-l pot implica; și aceea care are drept obiect „noțiunile", munca reflexivă care le-a construit și arhitectura adevărului lor. *Ideal insanity*, care corespunde primului tip, înglobează bolile mintale frenetice, incoerente, maniace și senzitive (adică halucinatorii). Atunci când nebunia, dimpotrivă, face să apară dezordinea printre noțiuni, ea se poate prezenta sub 9 aspecte diferite: iluzie, fantasmă, bizarerie, impuls, intrigă, exaltare, ipohondrie, nebunie apetitivă și nebunie patetică. Până aici coerența este păstrată; dar iată cele 16 varietăți ale acestei „nebunii patetice": nebunie amoroasă, geloasă, avară, mizantropică, arogantă, irascibilă, bănuitoare, timidă, rușinoasă, tristă, disperată, superstițioasă, nostalgică, dezgustată, entuziastă.[37] Alunecarea perspectivelor este evidentă: s-a plecat de la o investigare a puterilor spiritului și a experiențelor originare prin care acesta era în mod virtual adevăr; și puțin câte puțin, pe măsura apropierii de diversitățile concrete între care se repartizează nebunia, pe măsură ce ne îndepărtăm de o nerațiune care problematizează rațiunea sub forma sa generală, pe măsură ce parcurgem aceste suprafețe în care nebunia ia trăsăturile omului real, o vedem diversificându-se în tot atâtea „caractere", și nosografia capătă, sau aproape, alura unei galerii de „portrete morale". În momentul în care vrea să regăsească omul concret, experiența nebuniei întâlnește morala.

Faptul nu e izolat la Arnold; să ne amintim de clasificarea lui Weickhard: și acolo se pleacă, pentru a analiza clasa a opta, aceea a maladiilor spiritului, de la distincția între imaginație, memorie și judecată. Dar imediat sunt regăsite caracterizările morale. Clasificarea lui Vitet face chiar loc, alături de simple defecte, păcatelor și viciilor. Pinel le va păstra încă amintirea în articolul „Nosographie" din *Dictionnaire des sciences*

---

[37] Arnold, *Observations on the Nature, Kinds, Causes, and Prevention of Insanity, Lunacy and Madness*, Leicester, vol. I, 1702, vol. II, 1786.

médicales: „Ce să spunem despre o clasificare... în care furtul, josnicia, răutatea, nemulțumirea, teama, orgoliul, vanitatea etc. sunt înscrise în rândul afecțiunilor maladive. Sunt într-adevăr maladii ale spiritului, și foarte adesea maladii incurabile, dar locul lor veritabil e mai degrabă în *Maximele* lui La Rochefoucauld sau în *Caracterele* lui La Bruyère decât într-o lucrare de patologie."[38] Se căutau formele morbide ale nebuniei; n-au fost găsite decât deformări ale vieții morale. Pe parcurs, însăși noțiunea de maladie s-a modificat, trecât de la o semnificație patologică la o valoare pur critică. Activitatea rațională care repartiza semnele nebuniei s-a transformat într-o conștiință raționabilă care le inventariază și le denunță. E suficient de altfel să comparăm clasificările lui Vitet sau ale lui Weickhard cu listele care figurează în registrele de internare pentru a constata că în amândouă acționează aceeași funcție: motivele internării se suprapun cu exactitate peste temele clasificării, deși originea lor este complet diferită și nici unul din nosografii secolului al XVIII-lea n-a avut vreodată contact cu lumea spitalelor generale și a închisorilor. Dar imediat ce gândirea, în speculația sa științifică, încerca să apropie nebunia de chipurile sale concrete, întâlnea, în mod necesar, această experiență morală a nerațiunii. Principiul străin care s-a strecurat între proiectul de clasificare și formele cunoscute și recunoscute ale nebuniei este nerațiunea.

Nu toate nosografiile alunecă spre aceste caracterizări morale; nici una însă nu rămâne pură; acolo unde morala nu joacă un rol de difracție și de repartiție, acest rol e asigurat de organism și de lumea cauzelor corporale.

Proiectul lui Boissier de Sauvages era simplu. Putem măsura totuși dificultățile pe care le-a întâlnit pentru a stabili o simptomatologie solidă a maladiilor mintale, ca și cum nebunia fugea de evidența propriului adevăr. Dacă lăsăm deoparte clasa „nebuniilor anormale", cele trei ordine principale sunt formate de halucinații, bizarerii și deliruri. În aparență, fiecare dintre ele e definit, cu toată rigoarea metodei, pornind de la semnele sale cele mai manifeste: halucinațiile sunt „maladii al căror principal simptom este o imaginație perversă și eronată"[39]; bizareriile trebuie înțelese ca „depravare a gustului sau a voinței"[40]; delirul, ca o „depravare a facultății de a judeca". Dar pe măsură ce se înaintează în analiză, caracterele își pierd puțin câte puțin sensul de simptome și capătă cu din ce în ce mai multă claritate o semnificație cauzală. Încă din sumar, halucinațiile erau considerate ca „erori ale sufletului prilejuite

---

[38] Vitet, *Matière médicale réformée ou pharmacopée médico-chirurgicale*; Pinel, *Dictionnaire des Sciences médicales*, 1819, vol. XXXVI, p. 220.

[39] Sauvages, *loc. cit.*, VII, p. 43 (cf. și vol. I, p. 366).

[40] *Ibid.*, VII, p. 191.

de viciul organelor situate în afara creierului, ceea ce face ca imaginația să fie sedusă"[41]. Dar lumea cauzelor este invocată mai ales când e vorba de a distinge semnele unele de altele, adică atunci când li se cere să fie altceva decât un semnal de recunoaștere, atunci când trebuie justificată o repartiție logică în specii și clase. Astfel delirul se distinge de halucinație prin aceea că originea sa trebuie căutată numai în creier, și nu în diversele organe ale sistemului nervos. Vrem să stabilim diferența între „delirurile esențiale" și „delirurile pasagere care însoțesc febrele"? E suficient să amintim că acestea din urmă sunt datorate unei modificări pasagere a fluidelor, iar celelalte unei depravări, adesea definitivă, a elementelor solide.[42] La nivelul general și abstract al Ordinelor, clasificarea este fidelă principiului simptomaticii; dar îndată ce abordăm formele concrete ale nebuniei, cauza fizică redevine elementul esențial al distincțiilor. În viața reală, nebunia este animată în întregime de mișcarea secretă a cauzelor. Nu deține, prin ea însăși, vreun adevăr; vreo natură, nici atât, pentru că e împărțită între acele puteri ale spiritului care îi dau un adevăr abstract și general și lucrarea obscură a cauzelor organice care îi dau o existență concretă.

În orice caz, munca de organizare a maladiilor spiritului nu se face niciodată la nivelul nebuniei înseși. Ea nu poate să depună mărturie despre propriul adevăr. Trebuie să intervină fie judecata morală, fie analiza cauzelor fizice. Fie pasiunea, greșeala, cu toată libertatea pe care o comportă; fie mecanica, riguros determinată, a spiritelor animale și a genului nervos. Dar aceasta nu e decât o antinomie aparentă, și numai pentru noi: pentru gândirea clasică, există o regiune unde morala și mecanica, libertatea și corpul, pasiunea și patologia își află în același timp unitatea și măsura. Este imaginația, care are erorile, himerele și prezumțiile sale — dar în care se rezumă în egală măsură toate mecanismele corpului. Și de fapt tot ce poate fi în ele dezechilibrat, eterogen, impur, toate aceste tentații ale clasificărilor sunt datorate unei anumite „analitici a imaginației", care intervine în secret în demersul lor. Aici este locul în care se operează sinteza între nebunie în general, a cărei analiză se încearcă, și nebun, recunoscut deja în mod obișnuit în percepție, a cărui diversitate se încearcă a fi redusă la câteva tipuri majore. Aici se inserează experiența nerațiunii, așa cum am văzut-o deja intervenind în practicile internării — experiență în care omul este, în mod paradoxal, în același timp desemnat și dezvinovățit în culpabilitatea sa, dar condamnat în animalitatea sa. Această experiență se transcrie, pentru reflecție, în termenii unei teorii a imaginației care se găsește astfel plasată în centrul oricărei gândiri clasice privitoare la nebunie. Imaginația, tulburată

[41] *Ibid.*, VII, p. 1.
[42] *Ibid.*, VII, pp. 305–334.

și deviată, imaginația aflată între eroare și vină pe de o parte, și perturbațiile corpului pe de alta, este ceea ce medicii și filozofii numesc, de comun acord, în epoca clasică, delir.

Astfel se conturează, deasupra descrierilor și clasificărilor, o teorie generală a pasiunii, a imaginației și delirului; în ea se înnoadă raporturile reale dintre nebunie, în general, și nebun, în particular; în ea se stabilesc, de asemenea, legăturile dintre nebunie și nerațiune. Ea e obscura putere de sinteză care le reunește pe toate — nerațiune, nebunie și nebuni — în una și aceeași experiență. Numai în acest sens putem vorbi de o *transcendență a delirului* care, dirijând de sus experiența clasică a nebuniei, face derizorii tentativele de a o analiza numai după simptomele sale.

*

Trebuie să ținem cont și de rezistența câtorva teme majore care, formate înaintea epocii clasificatoare, subzistă, aproape identice, aproape imobile, până la începuturile secolului al XIX-lea. În timp ce la suprafață numele maladiilor își schimbă și locul, și diviziunile, și articulațiile, ceva mai în profunzime, într-un fel de penumbră conceptuală, câteva forme masive, puțin numeroase dar de mare extensie, se mențin, și în fiecare clipă prezența lor obstinată face inutilă activitatea de clasificare. Mai puțin apropiate de activitatea conceptuală și teoretică a gândirii medicale, aceste noțiuni se învecinează, dimpotrivă, cu această gândire în munca ei reală. Ele sunt acelea pe care le găsim în efortul lui Willis, și pornind de la ele va putea el să stabilească marele principiu al ciclurilor maniace și melancolice; ele sunt acelea pe care, la celălalt capăt al secolului, le vom regăsi când va fi vorba de a reforma spitalele și de a da internării o semnificație medicală. Ele au făcut corp comun cu activitatea medicinei, impunându-și figurile stabile mai degrabă printr-o coeziune imaginară decât printr-o strictă definire conceptuală. Ele au trăit și s-au menținut în secret grație unor obscure afinități care îi dădeau fiecăreia o marcă proprie și de neșters. Sunt ușor de regăsit cu mult înainte de Boerhaave și de urmărit mult timp după Esquirol.

În 1672, Willis publică *De Anima Brutorum*, care în partea a doua tratează despre „maladiile care atacă sufletul animal și centrul lui, cu alte cuvinte creierul și genul nervos". Analiza sa reia marile maladii recunoscute de multă vreme de tradiția medicală: *Frenezia*, un fel de furie însoțită de febră, și de care trebuie să distingem, prin durata sa mai scurtă, *Delirul*. *Mania* este o furie fără febră. *Melancolia* nu cunoaște nici furie, nici febră: e caracterizată de o tristețe și o spaimă care se aplică unui număr mic de obiecte, adesea unei preocupări unice. Cât despre *Stupiditate*, este o trăsătură a tuturor oamenilor la care „imaginația, memoria

și judecata lipsesc". Opera lui Willis are o importanță în definirea diverselor maladii mintale, în măsura în care cercetarea a fost făcută chiar în interiorul acestor categorii majore. Willis nu restructurează spațiul nosografic, ci degajează forme care se regrupează lent, tind să se unifice, aproape să se confunde, printr-o imagine; astfel, el aproape ajunge la noțiunea de manie-melancolie: „Aceste două afecțiuni sunt atât de apropiate încât se transformă adesea una în cealaltă, iar una o ajunge adesea pe cealaltă... Adesea aceste două maladii se succedă și își fac loc reciproc, ca fumul și flacăra."[43] În alte cazuri Willis distinge ceea ce rămăsese aproape confuz. Distincție mai mult practică decât conceptuală, divizare relativă și progresivă a unei noțiuni care își păstrează identitatea fundamentală. Așa procedează pentru marea familie a celor atinși de stupiditate: există mai întâi cei care nu sunt în stare să stăpânească literatura, nici vreuna dintre științele liberale, dar care sunt destul de abili pentru a învăța artele mecanice; urmează cei care sunt capabili să devină agricultori; apoi cei care pot cel mult învăța să subziste în viață și să cunoască obiceiurile indispensabile; cât despre cei de pe ultima treaptă, abia dacă înțeleg ceva și dacă acționează conștient.[44] Lucrul efectiv nu s-a făcut pe clasele noi, ci pe vechile familii ale tradiției, acolo unde imaginile erau cele mai numeroase, iar chipurile recunoscute în modul cel mai familiar.

În 1785, când Colombier și Doublet își publică *Instrucțiunea*, trecuse mai mult de un secol de la Willis. Marile sisteme nosologice se edificaseră. Se pare că din toate aceste monumente nu rămâne nimic; Doublet se adresează medicilor și directorilor de așezăminte; vrea să le dea sfaturi de diagnosticare și de terapeutică. El nu cunoaște decât o clasificare, aceea care fusese deja în vogă pe timpul lui Willis: frenezia, însoțită întotdeauna de inflamație și de febră; mania sau furia nu este semnul unei afecțiuni a creierului; melancolia, care diferă de manie prin două lucruri: „Primul, acela că delirul melancolic este limitat la un singur obiect, numit punct melancolic; al doilea, acela că delirul... este totdeauna liniștit." La acestea se adaugă demența, care corespunde stupidității din clasificarea lui Willis, și care grupează toate formele de slăbire a facultăților. Ceva mai târziu, când ministrul de Interne îi cere lui Giraudy un raport despre Charenton, tabloul prezentat distinge cazurile de melancolie, cele de manie și cele de demență; singurele modificări importante privesc ipohondria, care se vede izolată, cu un foarte mic număr de reprezentanți (doar 8 din 476 de internați), și idiotismul, care începe, în acest debut de secol al XIX-lea, să fie diferențiat de demență. Haslam,

[43] Willis, *Opera*, II, p. 255.
[44] *Ibid.*, pp. 269–270.

în *Observations sur la folie*, nu ține cont de incurabili; el îi îndepărtează deci pe dementi și idioți și nu îi recunoaște nebuniei decât două imagini: mania și melancolia.

După cum se vede, cadrul nosologic a rămas de o stabilitate remarcabilă, trecând prin toate tentativele pe care le-a putut face secolul al XVIII-lea pentru a-l modifica. În momentul în care vor debuta marile sinteze psihiatrice și sistemele nebuniei, vor putea fi reluate marile specii de nerațiune așa cum au fost ele transmise: Pinel include, printre bolile mintale, melancolia, mania, demența și idiotismul; la care adaugă ipohondria, somnambulismul și hidrofobia.[45] Esquirol nu adaugă decât noua familie a monomaniei la seria de acum tradițională: manie, melancolie, demență și imbecilitate.[46] Chipurile deja conturate și recunoscute ale nebuniei n-au fost modificate de construcțiile nosologice; repartizarea în specii aproape vegetale n-a ajuns să disocieze sau să modifice soliditatea primitivă a caracterelor lor. De la un capăt la celălalt al epocii clasice, lumea nebuniei se articulează după aceleași frontiere. Altui secol îi vor reveni descoperirea paraliziei generale, separarea nevrozelor de psihoze, edificarea paranoiei și a demenței precoce; și altuia delimitarea schizofreniei. Munca răbdătoare de observație nu e cunoscută de secolele al XVII-lea și al XVIII-lea. Ele au deosebit familii precare în grădina speciilor: dar aceste noțiuni n-au știrbit niciodată soliditatea experienței cvasiperceptive consumate pe de altă parte. Gândirea medicală se sprijinea liniștită pe forme care nu se modificau și care își urmau viața lor tăcută. Natura ierarhizată și ordonată a clasificatorilor nu era decât o a doua natură în raport cu aceste forme esențiale.

Să le fixăm, pentru mai multă siguranță, căci sensul lor propriu epocii clasice riscă să se ascundă sub permanența cuvintelor pe care noi înșine le-am reluat. Articolele din *Encyclopédie*, chiar în măsura în care nu constituie o operă originală, pot servi drept reper.

— În opoziție cu *frenezia*, delir cu febră, *mania* este un delir fără febră, cel puțin esențială; ea comportă „toate aceste maladii lungi în care bolnavii nu numai că bat câmpii, dar nu percep cum trebuie și fac acțiuni care sunt sau par fără motiv, extraordinare și ridicole".

— *Melancolia* e și ea un delir, dar „un delir special, având drept subiect unul sau două obiecte anume, fără febră sau furie, punct în care diferă de manie și de frenezie. Acest delir e însoțit cel mai adesea de o tristețe insurmontabilă, de o umoare sumbră, de mizantropie, de o înclinație hotărâtă spre singurătate".

---

[45] Pinel, *Nosographie philosophique*, Paris, 1798.
[46] Esquirol, *Des maladies mentales*, Paris, 1838.

— *Demența* se opune melancoliei și maniei; acestea nu sunt decât „exercițiul depravat al memoriei și al înțelegerii"; ea, în schimb, e o riguroasă „paralizie a spiritului", sau, mai mult, „o abolire a facultății de a raționa"; fibrele creierului nu sunt susceptibile de impresii, iar spiritele animale nu sunt capabile să le miște. D'Aumont, autorul acestui articol, vede în „fatuitate" un grad mai puțin accentuat al demenței: o simplă slăbire a înțelegerii și a memoriei.

În ciuda câtorva modificări de detaliu, vedem formându-se și menținându-se, în toată această medicină clasică, anumite apartenențe esențiale, mult mai solide decât înrudirile nosografice, poate pentru că ele sunt mai mult încercate decât concepute, pentru că au fost imaginate de multă vreme și îndelung visate: frenezia și căldura febrelor; mania și agitația furioasă; melancolia și izolarea aproape insulară a delirului; demența și dezordinea spiritului. Pe aceste profunzimi calitative ale percepției medicale au mizat sistemele nosologice, strălucind uneori pentru câteva clipe. Ele n-au prins contur în istoria reală a nebuniei.

*

Rămâne, în sfârșit, un al treilea obstacol. Acesta e constituit de rezistențele și dezvoltările proprii practicii medicale.

De multă vreme, și în întregul domeniu al medicinei, terapeutica urma o cale relativ independentă. În orice caz, niciodată, din Antichitate încoace, ea nu știuse să-și ordoneze toate formele după conceptele teoriei medicale. Și mai mult decât orice altă maladie, nebunia a menținut în jurul ei, până la sfârșitul secolului al XVIII-lea, un întreg corp de practici în același timp arhaice prin originea lor, magice prin semnificația lor și extramedicale prin sistemul lor de aplicare. Toate puterile terifiante pe care le putea ascunde nebunia întrețineau, în vivacitatea sa abia ascunsă, viața surdă a acestor practici.

Dar la sfârșitul secolului al XVII-lea s-a produs un eveniment care, întărind autonomia practicilor, i-a dat un stil nou și o nouă posibilitate de dezvoltare. Acest eveniment este definirea tulburărilor, care mai întâi sunt numite „aburi" și care vor lua apoi o atât de mare extensiune în secolul al XVIII-lea sub numele de „boli de nervi". Foarte curând, și prin forța expansiunii conceptelor lor, ele răstoarnă vechiul spațiu nosografic și nu întârzie să-l acopere aproape în întregime. Cullen va putea scrie, în *Institutions de médecine pratique*: „Îmi propun să includ aici, sub denumirea de maladii nervoase, toate afecțiunile preternaturale ale sentimentului și ale mișcării care nu sunt deloc însoțite de febră ca simptom al maladiei primitive; mai includ și toate acele maladii care nu depind deloc de o afecțiune locală a organelor, ci de o afecțiune mai generală

a sistemului nervos și a proprietăților acestui sistem pe care se întemeiază în primul rând sentimentul și mișcarea."[47] Această lume nouă a „aburilor" și a bolilor de nervi are dinamica sa proprie; forțele care se desfășoară, clasele, speciile și genurile pe care le putem distinge aici nu mai coincid cu formele familiare nosografiilor. Pare că tocmai s-a deschis un întreg spațiu patologic încă necunoscut, care scapă regulilor obișnuite ale analizei și descrierii medicale: „Filozofii îi invită pe medici să se afunde în acest labirint; le deschid drumurile, debarasând metafizica de harababura școlilor, explicând analitic principalele facultăți ale sufletului, arătând legătura lor intimă cu mișcările corpului, întorcându-se ei înșiși la primele fundamente ale organizării sale."[48]

Proiectele de clasificare a „aburilor" sunt, și ele, nenumărate. Nici unul nu se sprijină pe principiile care îi ghidau pe Sydenham, Sauvages sau Linné. Viridet le deosebește după mecanismul tulburării și totodată după localizarea sa: „aburii generali apar în tot corpul"; „aburii particulari se formează într-o anumită parte"; cei dintâi „vin din suprimarea cursului spiritelor animale"; ceilalți „vin dintr-un ferment în nervi sau în apropierea lor"; sau „din contracția cavității nervilor prin care spiritele animale urcă sau coboară".[49] Beauchesne propune o clasificare pur etiologică, după temperamente, predispoziții și după modificările sistemului nervos: mai întâi „maladiile cu materie și leziune organică", care depind de un „temperament biliar-flegmatic"; apoi maladiile nervoase isterice, care se disting printr-un „temperament biliar-melancolic și leziuni speciale ale mitrei"; în sfârșit, maladiile caracterizate printr-o „slăbire a solidelor și degenerarea umorilor"; aici cauzele sunt mai degrabă „un temperament sanguin flegmatic, pasiuni nefericite" etc.[50] La sfârșitul secolului, în marea discuție care a urmat lucrărilor lui Tissot și Pomme, Pressavin le-a dat bolilor de nervi cea mai mare extensie; ele cuprind toate tulburările care pot atinge funcțiile majore ale organismului și se disting unele de altele după funcțiile care sunt perturbate. Când sunt atinși nervii sentimentului, iar activitatea lor e diminuată, apar toropeala, amorțirea și coma; dacă, dimpotrivă, activitatea lor crește, apar mâncărimea, gâdilătura și durerea. Funcțiile motrice pot fi tulburate în aceeași manieră: diminuarea lor provoacă paralizia și catalepsia, în timp ce creșterea lor atrage după sine excitarea și spasmul; cât despre convulsii, ele

---

[47] Cullen, *Institutions de médecine pratique*, II, trad. Pinel, Paris, 1785, p. 61.

[48] De La Roche, *Analyse des fonctions du système nerveux*, Geneva, 1778, I, prefață, p. VIII.

[49] Viridet, *Dissertation sur les vapeurs*, Yverdon, 1726, p. 32.

[50] Beauchesne, *Des influences des affections de l'âme*, Paris, 1783, pp. 65–182 și 221–223.

sunt datorate unei activități neregulate, când prea slabă, când prea puternică — alternanță întâlnită de exemplu în epilepsie.[51]

Prin natura lor, desigur, aceste concepte sunt străine de clasificările tradiționale. Dar ceea ce le dă mai cu seamă originalitatea este că, spre deosebire de noțiunile din nosografie, ele sunt imediat legate de o practică; sau mai degrabă sunt, de când se formează, impregnate de teme terapeutice, căci ceea ce le constituie și le organizează sunt imaginile — imagini prin care medicii și bolnavii pot comunica spontan: aburii care urcă ai ipohondrului, nervii întinși, „striviți și chirciți", fibrele impregnate de jilăveală și umiditate, dorințele arzătoare care usucă organele — sunt tot atâtea scheme explicative, e adevărat; dar tot atâtea teme ambigue în care imaginația bolnavului dă formă, spațiu, substanță și limbaj propriilor suferințe, iar cea a medicului proiectează imediat schița intervențiilor necesare pentru restabilirea sănătății. În această lume nouă a patologiei, atât de discreditată și de ridiculizată începând cu secolul al XIX-lea, se întâmplă ceva important — și, fără îndoială, pentru prima dată în istoria medicinei: explicația teoretică ajunge să coincidă cu o dublă proiecție: a răului de către bolnav și a suprimării răului de către doctor. Bolile de nervi autorizează complicațiile curei. E pe cale să se nască o întreagă lume de simboluri și de imagini, în care medicul va inaugura un prim dialog cu bolnavul său.

De atunci, de-a lungul întregului secol al XVIII-lea, se dezvoltă o medicină în care cuplul medic-bolnav e în curs de a deveni elementul constituent. Lumea nebuniei este organizată, în chipuri noi, tocmai de acest cuplu, cu figurile imaginare prin care comunică. Curele de încălzire sau de răcire, de fortificare sau de destindere, tot efortul — comun medicului și bolnavului — de realizări imaginare lasă să se profileze forme patologice, pe care clasificările vor fi din ce în ce mai incapabile să le asimileze. Dar chiar în interiorul acestor forme s-a desfășurat adevărata muncă a științei, chiar dacă e adevărat că în acest fel ele s-au sfârșit.

*

Să readucem în atenție punctul nostru de plecare: pe de o parte, o conștiință care pretinde că recunoaște nebunul fără mediere, chiar și fără acea mediere care ar fi o cunoaștere discursivă a nebuniei; pe de altă parte, o știință care pretinde că desfășoară după planul virtualităților sale toate formele nebuniei, cu toate semnele care îi manifestă adevărul. Între cele două — nimic, un vid; o absență, aproape sensibilă, atât de de evidentă, a ceea ce ar fi nebunia ca formă concretă și generală, ca element real în care nebunii s-ar regăsi, ca teren profund din care s-ar

[51] Pressavin, *Nouveau Traité des vapeurs*, Lyon, 1770, pp. 7–31.

naște, în surprinzătoarea lor particularitate, semnele smintelii. În epoca clasică nu există maladie mintală, dacă prin asta înțelegem patria naturală a smintelii, medierea între nebunul pe care-l percepem și demența pe care o analizăm, pe scurt, legătura nebunului cu nebunia sa. Nebunul și nebunia sunt străini unul de celălalt; adevărul fiecăruia dintre ei este reținut, și oarecum confiscat, în ei înșiși.

Înainte de orice, aceasta este nerațiunea: sciziunea profundă care ține de o vârstă a înțelegerii, și care îl alienează pe nebun față de nebunie, înstrăinându-i unul de altul.

Putem deci să percepem deja nerațiunea în acest vid. De altfel, nu era internarea versiunea lui instituțională? Nu domnea ea oare ca spațiu nediferențiat al excluderii, între nebun și nebunie, între recunoașterea imediată și un adevăr mereu amânat, acoperind astfel în structurile sociale același câmp pe care nerațiunea îl acoperea în structurile științei?

Dar nerațiunea este mai mult decât acest vid în care începem s-o vedem schițându-se. Perceperea nebunului nu avea în final drept conținut decât rațiunea însăși; analiza nebuniei printre speciile maladiei nu avea drept principiu decât ordinea rațiunii unei înțelepciuni naturale; așa încât, acolo unde era căutată plenitudinea pozitivă a nebuniei, nu era găsită niciodată decât rațiunea, nebunia devenind astfel în mod paradoxal absență a nebuniei și prezență universală a rațiunii. Nebunia nebuniei este aceea de a rămâne în mod secret rațiune. Iar această nonnebunie, în calitate de conținut al nebuniei, este al doilea punct esențial care trebuie marcat în legătură cu nerațiunea. Nerațiunea înseamnă că adevărul nebuniei este rațiune.

Sau mai curând cvasirațiune. Iar acesta este al treilea caracter fundamental, pe care paginile următoare vor încerca să-l expliciteze până la capăt. Dacă rațiunea este conținutul percepției nebunului, nu e fără a fi afectată de un anume indice negativ. Aici lucrează o instanță care îi dă acestei nonrațiuni stilul ei aparte. Nebunul e degeaba nebun în raport cu rațiunea, pentru ea și prin ea, degeaba *este* rațiune pentru *a* putea *fi obiect* al rațiunii, distanța pe care a luat-o creează probleme; iar această lucrare a negativului nu poate fi pur și simplu vidul unei negații. Pe de altă parte, am văzut ce obstacole a întâmpinat proiectul unei „naturalizări" a nebuniei în stilul unei istorii a maladiilor și a plantelor. În ciuda atâtor eforturi repetate, nebunia n-a intrat niciodată complet în ordinea rațională a speciilor. Pentru că în profunzime domneau alte forțe. Forțe străine planului teoretic al conceptelor și care știu să-i reziste, ajungând în final să-l răstoarne.

Care sunt deci acele forțe care acționează aici? Care e acea putere de negație care se exercită dincolo? În această lume clasică, în care rațiunea pare un conținut și un adevăr pentru orice, chiar și pentru nebunie, care

sunt acele instanțe secrete, și care rezistă? Ici și colo, în cunoașterea nebuniei și recunoașterea nebunului, nu e oare aceeași virtute care se desfășoară insidios și își bate joc de rațiune? Iar dacă ar fi aceeași, n-am fi atunci în situația de a defini esența și forța vie a nerațiunii drept centru secret al experienței clasice a nebuniei?

Dar acum trebuie să procedăm lent și în detaliu. Să pornim la drum, cu un respect de istoric, de la ceea ce cunoaștem deja; adică de la obstacolele întâlnite în naturalizarea nebuniei și în proiectarea sa pe un plan rațional. Trebuie, piesă cu piesă, să le analizăm, după numărătoarea grosieră pe care am putut-o face: mai întâi transcendența pasiunii, a imaginației și a delirului, ca forme constituente ale nebuniei; apoi figurile tradiționale care, de-a lungul întregii epoci clasice, au articulat și elaborat domeniul nebuniei; în sfârșit, confruntarea medicului cu bolnavul în lumea imaginară a terapeuticii. Poate că aici se ascund forțele pozitive ale nerațiunii, lucrarea care e în același timp corelativ și compensare a acestei nonființe care este, a acestui vid, a acestei absențe, mereu mai adânci, a nebuniei.

Vom încerca să descriem această lucrare și forțele care o animă nu ca evoluție a conceptelor teoretice la suprafața unei *cunoașteri*; ci, tranșând în profunzimea istorică a unei *experiențe*, vom încerca să regăsim mișcarea prin care a devenit în sfârșit *posibilă* o cunoaștere a nebuniei: această cunoaștere care e a noastră și de care freudismul n-a reușit, pentru că nu era menit să o facă, să ne desprindă în întregime. În această cunoaștere, maladia mintală este în sfârșit prezentă, nerațiunea a dispărut de la sine, rămânând doar în ochii acelora care se întreabă ce poate însemna în lumea modernă această prezență încăpățânată și repetată a unei nebunii însoțite în mod necesar de știința sa, de medicina sa, de medicii săi, a unei nebunii incluse integral în pateticul unei maladii mintale.

Capitolul II
TRANSCENDENȚA DELIRULUI

„Numim nebunie acea maladie a organelor creierului…"[1] Problemele nebuniei se învârtesc în jurul materialității sufletului.

Cum e privit sufletul în acest rău pe care nosologiile îl descriu cu atâta ușurință ca maladie: ca un segment al corpului atacat de maladie ca și toate celelalte? ca o sensibilitate generală legată de ansamblul organismului și tulburată o dată cu el? ca un principiu independent, spiritual, căruia nu i s-ar sustrage decât instrumentele sale tranzitorii și materiale?

Întrebări de filozofi care încântă secolul al XVIII-lea; întrebări infinit reversibile și ale căror răspunsuri sporesc ambiguitatea.

Există mai întâi întreaga greutate a unei tradiții: tradiția teologilor și a cazuiștilor, dar și tradiția juriștilor și a judecătorilor. Cu condiția să dea unele semne exterioare de penitență, un nebun se poate spovedi și poate primi iertarea; chiar atunci când totul ar arăta că e ieșit din minți, avem dreptul și datoria să presupunem că Spiritul i-a luminat sufletul pe căi care nu sunt nici sensibile, nici materiale — căi „de care Dumnezeu se folosește uneori, adică fie prin intermediul Îngerilor, fie printr-o inspirație nemijlocită"[2]. Era el de altfel în stare de grație în momentul în care a intrat în demență? Nebunul, fără îndoială, va fi mântuit, orice ar fi făcut în starea sa de nebunie: sufletul i-a rămas deoparte, ferit de maladie — și apărat, prin maladia însăși, de rău. Sufletul nu este suficient de angajat în nebunie pentru a păcătui în ea.

Judecătorii nu contrazic deloc această idee, nu acceptă drept crimă gestul unui nebun, hotărăsc asupra curatelei presupunând totdeauna că nebunia nu e decât un obstacol provizoriu, în care sufletul este la fel de puțin atins, pe cât e de inexistent sau fragmentar la copil. Fără interdicție, de altfel, nebunul, chiar închis, nu-și pierde nimic din personalitatea civilă, iar Parlamentul din Paris a precizat chiar că această dovadă *de facto* a alienării care este internarea nu schimbă cu nimic capacitatea legală a subiectului.[3]

---

[1] Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, articolul „Folie", ed. Benda, vol. I, p. 285.

[2] Sainte-Beuve, *Résolution de quelques cas de conscience*, Paris, 1689, I, p. 65. Este și regula aplicată surdomuților.

[3] Cf. o hotărâre a Parlamentului din Paris din 30 august 1711. Citat în Parturier, *L'Assistance à Paris sous l'Ancien Régime et la Révolution*, Paris, 1897, p. 159 și nota 1.

Sufletul nebunilor nu e nebun.

Și totuși, pentru cine filozofează asupra exactității medicinei, asupra eșecurilor și succeselor sale, sufletul nu e oare mai mult și mai puțin decât acest prizonier liber? Nu înseamnă că face parte din materie, dacă prin materie, prin intermediul ei și din cauza ei, e atins în liberă exercitare a funcțiilor sale esențiale: în judecata însăși? Și dacă toată tradiția juriștilor are dreptate să stabilească inocența nebunului, nu e pentru că libertatea sa secretă ar fi protejată de neputința sa, ci pentru că irezistibila putere a corpului său își atinge libertatea până la a o suprima în întregime: „Acest biet suflet... nu este atunci stăpânul gândurilor sale, ci e constrâns să fie atent la imaginile pe care urmele creierului său le formează în el."[4] Dar rațiunea restaurată, și mai clar, aduce dovada că sufletul nu e decât materie și corp organizate; căci nebunia nu e niciodată altceva decât distrugere, și cum să dovedești că sufletul e realmente distrus, că nu e doar înlănțuit, sau ascuns, sau alungat în altă parte? Dar să-l readuci în puterile sale, să-i restitui integritatea, să-i redai forță și libertate prin simpla adăugare a unei materii abile și concertate — înseamnă să dovedești că sufletul își are în materie virtutea și perfecțiunea, pentru că e puțină materie adăugată care îl face să treacă de la o imperfecțiune accidentală la natura sa perfectă: „O ființă nemuritoare poate admite transpunerea acestor părți, îngăduind să fie adăugat ceva la simplitatea întregului său din care e imposibil să se poată desprinde un fragment cât de mic?"[5]

Acest dialog tot atât de vechi ca și confruntarea, în gândirea stoică, dintre umanism și medicină, e reluat de Voltaire, care se străduiește să-l cerceteze cât mai îndeaproape. Savanții și doctorii încearcă să mențină puritatea sufletului și, adresându-se nebunului, ar vrea să-l convingă că nebunia sa se limitează la fenomenele corpului. De bine de rău, nebunul trebuie să aibă, într-o regiune a sa pe care o ignoră, un suflet curat și făgăduit eternității: „Prietene, deși ți-ai pierdut judecata, sufletul tău este la fel de spiritual, la fel de pur, la fel de nemuritor ca și al nostru; dar al nostru e bine adăpostit, al tău — nu; ferestrele casei sunt astupate... îi lipsește aerul, se sufocă." Dar nebunul are momentele sale bune; sau mai degrabă el e, în nebunia sa, chiar momentul adevărului; deși smintit, el are mai mult bun-simț și bate câmpii mai puțin decât cei cu scaun la cap. Din adâncul nebuniei sale care raționează, adică din înaltul înțelepciunii sale nebune, el știe prea bine că sufletul îi e atins; și reînnoind, în sens contrar, paradoxul lui Epimenide, spune că e nebun până în adâncul sufletului, iar zicând aceasta, enunță adevărul. „Prie-

[4] *L'Âme matérielle, ou nouveau système sur les purs principes des philosophes anciens et modernes qui soutiennent son immatérialité*, Arsenal, ms. 2239, p. 139.

[5] *Ibid.*

teni, voi presupuneți în felul vostru despre ce e vorba. Ferestrele mele sunt la fel de deschise ca și ale voastre, pentru că văd aceleași obiecte și înțeleg aceleași cuvinte. Înseamnă deci în mod necesar că sufletul meu întrebuințează greșit simțurile și că este el însuși un simț viciat, o însușire depravată. Într-un cuvânt, ori sufletul meu este nebun prin el însuși; ori nu am deloc suflet."[6]

Prudență cu două capete a acestui Epimenide voltairian, care spune, ca să zicem așa: ori cretanii sunt mincinoși, ori mint eu; vrând să spună în realitate și una și alta în același timp: că nebunia îi atinge natura profundă a sufletului și că *în consecință* sufletul său nu există ca ființă spirituală. Dilemă care sugerează înlănțuirea pe care o ascunde. Trebuie să încercăm să urmărim tocmai această înlănțuire. Nu e ușor decât la prima vedere.

Pe de o parte, nebunia nu poate fi asimilată unei tulburări a simțurilor; ferestrele sunt intacte, și dacă nu se vede bine în casă nu e pentru că ele ar fi astupate. Aici, Voltaire traversează dintr-un salt un întreg câmp de discuții medicale. Sub influența lui Locke, mulți medici căutau originarea nebuniei într-o tulburare a sensibilității: dacă vedem diavoli, dacă auzim voci, sufletul n-are nici un amestec, el primește cum poate ceea ce îi impun simțurile.[7] La care Sauvages, printre alții, răspundea: nu e nebun cel care se uită cruciș și vede dublu, ci cel care, văzând dublu, crede că sunt doi oameni.[8] Tulburare a sufletului, nu a ochiului; nu pentru că fereastra nu e în stare bună, ci pentru că locatarul e bolnav. Voltaire e de această părere. Prudența cere să îndepărtăm un senzualism primar, să evităm ca aplicarea prea simplă și prea directă a lui Locke să sfârșească prin a proteja un suflet căruia totuși senzualismul vrea să-i reducă puterile.

Dar dacă tulburarea simțurilor nu e cauza nebuniei, îi este totuși model. O afecțiune a ochiului împiedică exercitarea exactă a vederii; o afecțiune a creierului, organ al spiritului, va tulbura în același mod însuși sufletul: „Această reflecție poate trezi bănuiala că facultatea de a gândi dată de Dumnezeu omului este supusă tulburării ca și celelalte simțuri. Nebunul este un bolnav al cărui creier suferă, așa cum gutosul e un bolnav pe care îl dor mâinile și picioarele; el gândea cu creierul, așa cum mergea cu picioarele, fără să cunoască nimic nici despre puterea sa inexplicabilă de a merge, nici despre puterea, la fel de inexplicabilă, de a gândi."[9] De la creier la suflet, raportul este același ca de la ochi la vedere; iar de la suflet la creier, același ca de la proiectul de a merge la picioarele care se îndoaie. În corp, sufletul nu face altceva decât să lege raporturi

---

[6] Voltaire, *loc. cit.*, p. 286.
[7] De exemplu colaboratorii la *Dicționarul* lui James.
[8] Sauvages, *loc. cit.*, vol. VII, pp. 130, 141 și pp. 14–15.
[9] Voltaire, *loc. cit.*, p. 286.

analoage cu cele pe care le-a stabilit corpul însuși. El este simțul simțurilor, acțiunea acțiunii. Și așa cum mersul e împiedicat de paralizia piciorului, iar vederea e încețoșată de tulburarea ochiului, sufletul va fi atins de leziunile corpului și mai ales de leziunile acestui organ privilegiat care este creierul, organul tuturor organelor — al tuturor simțurilor și totodată al tuturor acțiunilor. Sufletul este deci la fel de angajat în corp ca și vederea în ochi sau acțiunea în mușchi. Iar dacă am suprima ochiul… Astfel se demonstrează și că „sufletul nu este nebun prin el însuși", în substanța sa proprie, în ceea ce face esențialul naturii; și că „nu am deloc suflet", altul decât cel care e definit de funcționarea organelor din corpul meu.

Pe scurt, din faptul că nebunia nu e o atingere a simțurilor, Voltaire trage concluzia că sufletul nu este, prin natura sa, diferit de oricare dintre simțuri, având creierul drept organ. El a alunecat pe ascuns de la o problemă medicală clar definită în epocă (geneza nebuniei pornind de la o halucinație a simțurilor sau de la un delir al spiritului — teorie periferică sau teorie centrală, cum am spune în limbajul nostru) la o problemă filozofică care, nici de fapt, nici de drept, nu i se poate suprapune: nebunia dovedește sau nu materialitatea sufletului? El s-a prefăcut că respinge, pentru prima întrebare, orice formă de răspuns senzualist, pentru a o impune mai bine ca soluție la a doua problemă — această ultimă reluare a senzualismului arătând pe de altă parte că de fapt abandonase prima întrebare, chestiunea medicală a rolului organelor de simț în originea nebuniei.

În sine, și despuiată de intențiile polemice pe care le conține, această suprapunere e semnificativă. Căci ea nu aparține problematicii medicale a secolului al XVIII-lea; ea amestecă în problema simț-creier, periferie-centru, care e în concordanță cu reflecția medicilor, o analiză critică sprijinită pe disocierea sufletului de corp.

Va veni o zi când chiar pentru medici problema originii, a determinării cauzale a sediului nebuniei va căpăta valori materialiste sau nu. Dar aceste valori nu vor fi recunoscute decât în secolul al XIX-lea, mai exact atunci când problematica definită de Voltaire va fi acceptată ca fiind de la sine înțeleasă; atunci, și numai atunci, vor fi posibile o psihiatrie spiritualistă și o psihiatrie materialistă, o concepție a nebuniei care o reduce la corp și o alta care o plasează în elementul imaterial al sufletului. Dar textul lui Voltaire, tocmai în ceea ce are contradictoriu, abuziv, în viclenia intenționat investită în el, nu e reprezentativ pentru experiența nebuniei în ceea ce putea ea avea, în secolul al XVIII-lea, viu, masiv, profund. Acest text se orientează, sub îndrumarea ironiei, spre ceva care depășește în timp această experiență, spre poziția cea mai puțin ironică față de problema nebuniei. El arată și lasă să se prevadă sub o altă dialectică și polemică, în subtilitatea încă vidă a conceptelor, ceea

ce va deveni în secolul al XIX-lea o evidență indiscutabilă: nebunia este ori atingerea organică a unui principiu material, ori tulburarea spirituală a unui suflet imaterial.

Faptul că Voltaire a schițat din exterior și prin subterfugii complexe această problematică simplă nu îndreptățește recunoașterea ei ca esențială pentru gândirea secolului al XVIII-lea. Interogația asupra împărțirii între corp și suflet nu s-a născut din fondul medicinei clasice; este o problemă importată la o dată destul de recentă și decalată pornind de la o intenție filozofică.

Ceea ce admite fără probleme medicina epocii clasice, terenul pe care merge fără să pună întrebări, este o altă simplitate — mai complexă pentru noi, care suntem obișnuiți începând din secolul al XIX-lea să gândim problemele psihiatriei în opoziția dintre spirit și corp, opoziție care nu e decât atenuată, sistematizată și evitată în noțiuni ca acelea de psiho- și organogeneză —, această simplitate este aceea care îl opune pe Tissot himerelor abstracte ale filozofilor; e frumoasa unitate sensibilă a sufletului și corpului, înaintea tuturor disocierilor pe care medicina le ignoră: „Îi revine metafizicii să cerceteze cauzele influenței spiritului asupra corpului și a corpului asupra spiritului; medicina pătrunde mai puțin adânc, dar vede poate mai bine; ea neglijează cauzele și nu se oprește decât la fenomene. Experiența îi arată că o anume mișcare a corpului produce în mod necesar anumite mișcări ale sufletului care modifică, la rândul lor, corpul; ea face ca, în timp ce sufletul e ocupat să gândească, o parte a creierului să fie într-o stare de tensiune; nu își duce mai departe cercetările și nu caută să știe mai mult. Uniunea dintre spirit și corp e atât de puternică încât ne e greu să concepem că unul ar putea să acționeze fără consimțământul celuilalt. Simțurile îi transmit spiritului mobilul gândurilor sale, tulburând fibrele creierului, și în timp ce sufletul se ocupă de ele, organele creierului sunt într-o mișcare mai mult sau mai puțin puternică, într-o tensiune mai mare sau mai mică."[10]

Regulă metodologică de aplicat imediat: când în textele medicale ale epocii clasice este vorba de nebunii, de psihoze și chiar, într-o manieră foarte explicită, de „maladii mintale" sau de „maladii ale spiritului", prin acestea nu se desemnează un domeniu de tulburări psihologice sau de fapte spirituale care s-ar opune domeniului patologiilor organice. Să ne reamintim că Willis clasează mania printre maladiile minții, iar isteria printre maladiile convulsive; că Sauvages plasează în clasa „tulburărilor intelectuale" confuzia, vertijul și vâjâielile. Și alte ciudățenii.

E un joc căruia medicilor-istorici le place să se abandoneze: a regăsi sub descrierile clasicilor adevăratele maladii care sunt desemnate acolo.

---

[10] Tissot, *Avis aux gens de lettres*, trad. fr., 1767, pp. 1–3.

Când Willis vorbea de isterie, nu ascundea oare fenomene epileptice? Când Boerhaave vorbea de manii, nu descria el paranoia? Sub o anumită melancolie a lui Diemerbroek nu sunt ușor de identificat semnele sigure ale unei nevroze obsesionale?

Acestea sunt jocuri de principi[11], nu de istorici. Se poate ca, de la un secol la altul, să nu se vorbească sub același nume *de aceleași maladii*, dar aceasta pentru că, în mod fundamental, nu este vorba de *aceeași* maladie. Cine spune nebunie, în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, nu spune, în sens strict, „maladie a spiritului", ci ceva în care corpul și sufletul sunt în discuție împreună. Cam de așa ceva vorbea Zacchias când propunea această definiție care poate, în mare, să fie valabilă pentru întreaga epocă clasică: *Amentiæ a proprio cerebri morbo et ratiocinatricis facultatis læsione dependent*[12] [Demențele țin de o boală proprie a creierului și de vătămarea facultății de a raționa].

Lăsând deci deoparte o problematică adăugată destul de târziu la experiența nebuniei, vom încerca acum să desprindem structurile care îi sunt proprii — începând cu cele exterioare (ciclul cauzalității), luându-le apoi pe cele interioare și mai puțin vizibile (ciclul pasiunii și al imaginii), pentru a încerca, în cele din urmă, să regăsim în adâncul acestei existențe ceea ce a putut-o constitui ca atare — momentul esențial al delirului.

*

Distincția între cauze îndepărtate și cauze imediate, familiară tuturor textelor clasice, poate să pară la prima vedere fără mari consecințe și să nu ofere pentru organizarea lumii cauzalității decât o structură fragilă. De fapt, ea a avut o pondere considerabilă; ceea ce poate fi în ea aparent arbitrar ascunde o putere structurantă foarte riguroasă.

Când Willis vorbește despre cauzele apropiate ale maniei, el înțelege o dublă modificare a spiritelor animale. Mai întâi o modificare mecanică, sprijinindu-se atât pe forța mișcării, cât și pe traiectoria ei: la un maniac spiritele se mișcă violent; ele pot deci pătrunde pe căi care n-au fost niciodată deschise și n-ar trebui să fie; aceste drumuri noi antrenează un curs foarte bizar al ideilor, mișcări bruște și extraordinare, și de o vi-

---

[11] Trebuie să presupunem, evident, că l-au citit pe Diemerbroek.

[12] Zacchias, *Quæstiones medico-legales*, Lyon, 1674, cartea II, titlul I, q. II, p. 114. În ceea ce privește implicarea sufletului și corpului în nebunie, definițiile propuse de alți autori sunt în același stil. Willis: „Afecțiuni ale creierului în care sunt lezate rațiunea și celelalte funcții ale sufletului" (*Opera*, vol. II, p. 227); Lorry: *Corporis ægrotantis conditio ille in qua judicia a sensibus orienda nullatenus aut sibi inter se aut rei representatæ responsant* [(Nebunia este) acea stare a corpului bolnav în care judecățile ivite din simțuri nici nu își corespund deloc, nici (nu corespund) lucrului reprezentat] (*De Melancholia*, 1765, vol. I, p. 3).

goare atât de mare încât par să depășească de departe forțele naturale ale bolnavului. Apoi o modificare chimică: spiritele capătă o natură acidă care le face mai corozive și mai penetrante, mai ușoare și mai puțin încărcate de materie; ele devin astfel vii și impalpabile ca flacăra, dând astfel comportamentului maniacului tot ce are el viu, neregulat și înflăcărat.[13]

Acestea sunt cauzele apropiate. Atât de apropiate încât nu par să fie mult mai mult decât o transcriere calitativă a tot ce e mai vizibil în manifestările maladiei. Această agitație, această dezordine, această căldură fără febră care par să-l anime pe maniac și care îi dau, în percepția cea mai simplă, cea mai imediată, un profil atât de caracteristic — iată că sunt transferate, prin analiza cauzelor apropiate, de la exterior la interior, din domeniul percepției în cel al explicației, de la efectul vizibil la mișcarea invizibilă a cauzelor.[14] Dar, în mod paradoxal, ceea ce nu era încă decât calitate, pătrunzând în câmpul invizibilului, se transformă în imagine; ardoarea-calitate devine flacăra-imagine; dezordinea gesturilor și cuvintelor se solidifică în încrucișarea inextricabilă a unor dâre imperceptibile. Și, din valori care erau la marginile judecăților morale, acolo unde se puteau vedea și atinge, ele devin *lucruri* dincolo de limitele atingerii și vederii; fără a schimba măcar vocabularul, etica se transpune în dinamică: „Forța sufletului, spune Sydenham, în timp ce e închisă în acest corp muritor, depinde în principal de forța spiritelor animale care îi servesc drept instrumente în exercitarea funcțiilor sale și care sunt porțiunea cea mai fină a materiei și cea care se apropie cel mai mult de substanța spirituală. Astfel slăbiciunea și dezordinea spiritelor provoacă în mod necesar slăbiciunea și dezordinea sufletului și îl transformă în jucăria pasiunilor celor mai violente, fără a le putea rezista în vreun fel."[15] Între cauzele apropiate și efectele lor se stabilește un fel de comunicare calitativă imediată, fără întrerupere sau intermediar; se formează un sistem de prezență simultană care, sub aspectul efectului, e calitate percepută, iar sub aspectul cauzei e imagine invizibilă. De la una la alta circularitatea e perfectă: imaginea e indusă pornind de la familiaritățile percepției; iar singularitatea simptomatică a bolnavului e dedusă din proprietățile fizice atribuite imaginii cauzale. De fapt, sistemul

[13] Willis, *Opera*, vol. II, pp. 255–257.

[14] În general, spiritele animale sunt de domeniul imperceptibilului. Diemerbroek (*Anatomia*, cartea VIII, cap. I) le stabilește invizibilitatea, în vreme ce Batholin afirma că le-a văzut (*Institutions anatomiques*, cartea III, cap. I). Haller (*Elementa physiologiae*, vol. IV, p. 371) afirma că sunt insipide, în schimb Jean Pascal le gustase și le găsise acide (*Nouvelle découverte et les admirables effets des ferments dans le corps humain*).

[15] Sydenham, „Dissertation sur l'affection hystérique" (*Médecine pratique*, trad. Jault, p. 407).

cauzelor apropiate nu e decât reversul recunoașterii empirice a simptomelor, un fel de valorizare cauzală a calităților.

Or, puțin câte puțin, de-a lungul secolului al XVIII-lea, acest cerc atât de strâns, acest joc al transpunerilor care se întoarce asupra lui însuși, reflectându-se într-un element imaginar, se deschide, se destinde după o structură de-acum lineară, în care esențialul nu va mai fi o comunicare a calității, ci pur și simplu un fapt de antecedență; chiar prin aceasta, cauza va trebui recunoscută nu în elementul imaginar, ci în interiorul unei percepții organizate.

Deja în patologia fibrei nervoase, primează preocuparea de a descoperi cauza imediată, de a-i asigura o existență care să poată fi determinată în percepție. Asta nu înseamnă că imaginea și calitatea sunt alungate din această nouă structură a cauzalității imediate; dar ele trebuie să fie investite și prezentate într-un fenomen organic vizibil, care să poată fi deghizat, fără riscul erorii sau al învârtirii în cerc, ca fapt anterior. Traducătorul său îl critică pe Sydenham că nu a putut explica limpede raportul stabilit între vigoarea sufletului „și forța spiritelor animale". „La care am putea adăuga că ideea pe care o avem despre spiritele noastre nu e nici clară, nici satisfăcătoare... Forța și fermitatea sufletului, pentru a folosi termenii autorului nostru, par să depindă în principal de structura solidelor, care având elasticitatea și suplețea necesară fac ca sufletul să-și execute operațiunile cu vigoare și ușurință."[16] Cu fiziologia fibrei, există o întreagă rețea materială care poate servi drept suport perceptiv desemnării cauzelor imediate. De fapt, dacă suportul în sine e perfect vizibil în realitatea sa materială, transformarea care servește drept cauză imediată nebuniei nu e propriu-zis perceptibilă, ea nu e încă, cel mult, decât o calitate impalpabilă, aproape morală, inserată în țesutul percepției. E vorba în mod paradoxal de o modificare pur fizică, cel mai adesea mecanică, a fibrei înseși, dar care nu o transformă decât sub orice percepție posibilă și în determinarea infinit de scăzută a funcționării sale. Fiziologii care *văd* fibra știu bine că nu se poate observa asupra ei sau în ea nici o tensiune sau destindere măsurabilă; chiar când excita nervul unei broaște, Morgagni nu constata nici o contracție; iar prin asta confirma ceea ce știau deja Boerhaave, Van Swieten, Hoffmann și Haller, toți adversari ai nervilor-coarde și ai patologiilor tensiunii și destinderii. Dar medicii, practicienii, văd și ei, și văd altceva: ei văd un maniac, cu mușchii contractați, cu un rictus pe chip, cu gesturile sacadate, violente, răspunzând cu o extremă vioiciune la cea mai mică excitație; ei *văd* genul nervos ajuns la ultimul grad al tensiunii. Între aceste două forme de percepție, aceea a lucrului modificat și aceea a calității

[16] Sydenham, *op.cit.*, notă.

transformate, în gândirea medicală a secolului al XVIII-lea[17] domnește, în mod obscur, conflictul. Dar puțin câte puțin cea dintâi învinge, nu fără a lua cu ea valorile celeilalte. Iar acele faimoase stări de tensiune, de uscăciune, de înăsprire pe care fiziologii nu le vedeau, un practician ca Pomme le-a văzut cu ochii săi, le-a auzit cu urechile sale — crezând că triumfă asupra fiziologilor, dar făcând de fapt să triumfe astfel structura cauzală pe care ei înșiși căutau s-o impună. Aplecat asupra corpului unei paciente, a auzit vibrațiile unui gen nervos prea iritat; și după ce l-a lăsat la macerat în apă timp de douăsprezece ore pe zi vreme de zece luni, a văzut cum se desprind elementele uscate ale sistemului și care cad în baie „porțiuni membranoase asemănătoare unor porțiuni de pergament înmuiat"[18].

Triumfă deja structuri lineare și perceptive; nu se mai caută o comunicare calitativă, nu mai este descris acel cerc care vine, prin efect și prin valorile sale esențiale, dintr-o cauză care nu e decât semnificația lor transpusă; este vorba numai de a regăsi, pentru a-l *percepe, evenimentul* simplu care poate determina, în mod nemijlocit, maladia. Cauza imediată va trebui deci să fie o modificare vizibilă a acestui organ care e cel mai apropiat de suflet, adică a sistemului nervos, și pe cât posibil a creierului însuși. Proximitatea cauzei nu mai e cerută în unitatea de sens, în analogia calitativă, ci în vecinătatea anatomică cea mai riguroasă. Cauza va fi găsită când se va putea atribui, situa și percepe perturbarea anatomică sau fiziologică — nu contează natura sa, forma sau maniera în care afectează sistemul nervos — care e cel mai aproape de joncțiunea sufletului cu corpul. În secolul al XVII-lea, cauza imediată implică o simultaneitate și o asemănare de structură; în secolul al XVIII-lea, ea începe să implice o anterioritate fără intermediar și o vecinătate imediată.

În acest spirit trebuie să înțelegem dezvoltarea cercetărilor anatomice asupra cauzelor nebuniei. *Sepulchretum* de Bonet, publicată pentru prima dată în 1679, nu propunea încă decât descrieri calitative, în care presiunile imaginare și greutatea temelor teoretice supuneau percepția și o încărcau cu un sens predeterminat. Bonet a văzut, la autopsie, creierul maniacilor uscat și friabil, pe al melancolicilor umed și foarte congestionat de umori; în demență, substanța cerebrală era foarte rigidă sau,

[17] Ar trebui făcut un întreg studiu despre ce înseamnă *a vedea* în medicina secolului al XVIII-lea. E caracteristic faptul că, în *Encyclopédie*, articolul fiziologic consacrat nervilor, semnat de cavalerul de Jaucourt, critică teoria tensiunilor care e acceptată ca principiu explicativ în cea mai mare parte a articolelor de patologie (cf. art. „Démence").

[18] Pomme, *Traité des affections vaporeuses des deux sexes*, Paris, ed. a III-a, 1767, p. 94.

dimpotrivă, excesiv de relaxată, dar în ambele cazuri lipsită de elasticitate.[19] Cu aproape o jumătate de secol mai târziu, analizele lui Meckel se învecinează cu aceeași lume: calitatea; se vorbește tot despre uscăciunea maniacilor, despre greutatea și umiditatea melancolicilor. Dar aceste calități de orice aprehensiune sensibilă prin rigoarea măsurii. Starea creierului nu mai reprezintă cealaltă versiune, traducerea sensibilă a nebuniei; este un fel de eveniment patologic și o modificare esențială care provoacă nebunia.

Principiul experiențelor lui Meckel este simplu. El decupează în substanța creierului și a creierului mic cuburi de „9,6 și 3 linii, după piciorul* de Paris, în toate direcțiile". El poate observa că un cub de 6 linii, prelevat din creierul unei persoane moarte în deplină sănătate și care n-a avut niciodată vreo maladie gravă, cântărește 1 drahmă** și 5 puncte; la un tânăr mort de ftizie, creierul cântărește doar 1 drahmă și 3 puncte 3/4, iar creierul mic 1 drahmă și 3 puncte. Într-un caz de pleurezie, la un bătrân, greutatea creierului era egală cu cea normală, cea a creierului mic fiind puțin inferioară. Prima concluzie: greutatea creierului nu e constantă, ea variază în funcție de diferite stări patologice. A doua: cum creierul e mai ușor în maladii de epuizare ca ftizia, iar creierul mic în maladiile în care umorile și fluidele se scurg în corp, densitatea acestor organe trebuie atribuită „supraîncărcării micilor canale care se află în ele". Or, la smintiți, se găsesc modificări de același ordin. Făcând autopsia unei femei „care fusese maniacă și stupidă fără întrerupere timp de cincisprezece ani", Meckel a constatat că „substanța cenușie" a creierului său era exagerat de palidă, substanța medulară foarte albă: „aceasta era atât de dură încât nu se putea tăia în bucăți, și atât de elastică încât urma degetului nu rămânea în ea; semăna perfect cu un albuș de ou întărit". Un cub de 6 linii tăiat în această substanță medulară cântărea 1 drahmă și 3 puncte; corpul calos avea o densitate și mai scăzută; un cub prelevat din creierul mic cântărea, ca și pentru creierul mare, 1 drahmă și 3 puncte. Dar celelalte forme de alienare comportă alte modificări; o tânără, după ce fusese „nebună cu unele întreruperi", murise furioasă; creierul ei, la atingere, părea dens; membrana arahnoidă acoperea un

[19] Bonet, *Sepulchretum*, Geneva, 1700, vol. I, secțiunea VIII, pp. 205 și urm. și secțiunea IX, pp. 221 și urm. În același mod, Lieutaud a văzut, la melancolici, „cea mai mare parte a vaselor creierului înfundate de un sânge negricios și gros, apă în ventricule; inima părea la unii uscată și golită de sânge" (*Traité de médecine pratique*, Paris, 1759, I, pp. 201–203).

* Principala măsură lineară. În Franța, *le pied de roi* se diviza în 12 țoli sau 144 de linii, echivalentul a 1728 de puncte sau 0,324839 m. (*N.t.*)

** În fr. *dragme* (v. și *drachme*), de la orig. gr. *dragma*; în terminologia medicală și farmaceutică — a opta parte dintr-o uncie, sinonimă cu *gros*. (*N.t.*)

ser roșiatic; dar substanța medulară era uscată și elastică; avea 1 drahmă și 3 puncte. Trebuie deci să conchidem că „uscăciunea canalelor medulare poate tulbura mișcările creierului și, în consecință, uzul rațiunii; și că, invers, „creierul e cu atât mai propriu utilizărilor cărora le este destinat cu cât canalele sale medulare sunt mai potrivite pentru secreția fluidului nervos"[20].

Contează mai puțin orizontul teoretic din care se desprind lucrările lui Meckel, sau ipoteza sa despre o sevă nervoasă secretată de creier și ale cărei perturbări ar provoca nebunia. Esențială, deocamdată, este forma nouă de cauzalitate care se conturează deja în analizele sale. Cauzalitate care nu mai e privită în simbolismul calităților, în tautologia semnificațiilor transpuse, la care mai rămânea încă în lucrările lui Bonet; de astă dată e o cauzalitate lineară, în care alterarea creierului e un eveniment considerat prin el însuși ca un fenomen care își are valorile locale și cantitative, totdeauna repetabile într-o percepție organizată. Între această alterare și simptomele nebuniei nu există altă apartenență, alt sistem de comunicare decât o extremă proximitate: aceea care face din creier organul cel mai apropiat de suflet. Tulburarea cerebrală își va avea deci structura proprie — structură anatomică oferită percepției —, iar tulburarea spiritului, manifestările sale singulare. Cauzalitatea le juxtapune, nu transpune dintr-una în alta elemente calitative. Autopsiile lui Meckel nu țin de o metodologie materialistă; el nu crede nici mai mult, nici mai puțin decât predecesorii și contemporanii săi în determinarea nebuniei de către o leziune organică. Dar el plasează corpul și sufletul într-o ordine de vecinătate și succesiune cauzală care nu autorizează nici întoarcerea, nici transpunerea, nici comunicarea calitativă.

Această structură se desprinde mai complet la Morgagni și Cullen. Masa cerebrală nu mai joacă, în analizele lor, simplul rol de punct de aplicație privilegiat al cauzalității; ea devine în sine un spațiu cauzal diferențiat și eterogen, care își dezvoltă structurile anatomice și fiziologice, determinând în acest joc spațial formele variate ale nebuniei. Morgagni atrage atenția că foarte des în cazul maniei și al furiei, când creierul este de o consistență extraordinar de dură și de fermă, creierul mic, dimpotrivă, își păstrează suplețea obișnuită; că, până și în anumite cazuri acute, spre deosebire de creier, el este „extrem de moale și relaxat". Uneori diferențele se situează chiar în interiorul creierului; „în timp ce o parte este mai dură și mai fermă decât de obicei, alte părți sunt deosebit de

---

[20] „Nouvelles observation sur les causes physiques de la folie, lues à la dernière assemblée de l'Académie royale de Prusse" (*Gazette salutaire*, XXXI, 2 august 1764).

moi"[21]. Cullen sistematizează aceste diferențe și face din diversele părți ale creierului aspectul principal al tulburărilor organice ale nebuniei. Pentru ca starea creierului să fie normală, trebuie ca starea sa de excitație să fie omogenă în diferitele lui regiuni: fie o stare de excitație ridicată (veghea), fie o stare de excitație mai scăzută sau de colaps, ca în timpul somnului. Dar dacă excitația sau colapsul sunt repartizate în mod inegal în creier, dacă se amestecă formând o rețea eterogenă de sectoare excitate și de sectoare cufundate în somn, apar, dacă subiectul doarme, vise, iar dacă e treaz, crize de nebunie. Vom putea vorbi deci de nebunie cronică atunci când aceste stări inegale de excitare și de colaps se vor menține constant în creier, solidificate oarecum în chiar substanța sa. De aceea la examenul anatomic creierul nebunilor comportă unele părți dure, congestionate, și altele, dimpotrivă, moi și într-o stare de relaxare mai mult sau mai puțin completă.[22]

Observăm ce evoluție a cunoscut, de-a lungul epocii clasice, noțiunea de cauză imediată, sau mai curând semnificația pe care o capătă cauzalitatea tocmai în interiorul acestei noțiuni. Restructurare care va face posibile, în epoca următoare, materialismul, organicismul, în orice caz efortul de determinare a localizărilor cerebrale; dar care, deocamdată, nu înseamnă vreun proiect de acest gen. E vorba de ceva mai mult și de ceva mai puțin. Mult mai puțin decât irupția unui materialism; dar mult mai mult, pentru că este demontată forma de cauzalitate care, începând din secolul al XVII-lea, organiza raporturile dintre suflet și corp; ea este detașată din ciclul închis al calităților, și situată în perspectiva deschisă a unei înlănțuiri mai enigmatice și toodată mai simple, care plasează într-o ordine de succesiune inamovibilă spațiul cerebral și sistemul semnelor psihologice. Pe de o parte, toate comunicațiile semnificative sunt întrerupte; dar, pe de altă parte, nu mai e convocat tot corpul pentru a forma structura cauzei imediate; numai creierul, fiind organul care *se apropie* cel mai mult de suflet, și chiar anumite segmente privilegiate ale sale moștenesc ansamblul a ceea ce va înceta rapid să se numească, de-acum înainte, cauze imediate.

*

Or, noțiunea de cauză îndepărtată suferă, în aceeași perioadă, o evoluție exact inversă. La început, ea era definită numai prin anterioritate — relație de vecinătate care, fără să excludă un anume arbitrar, nu grupează decât coincidențe și încrucișări de fapte sau transformări patolo-

[21] Citat de Cullen, *Institution de médecine pratique*, II, p. 295.
[22] Cullen, *ibid.*, II, pp. 292–296.

gice nemijlocite. Ettmüller dă în acest sens un exemplu semnificativ atunci când enumeră cauzele convulsiilor: colica nefritică, umorile acide ale melancoliei, nașterea în timpul eclipsei de lună, vecinătatea minelor de metal, furia doicilor, fructele de toamnă, constipația, sâmburii de moșmoane în rect și, într-un chip mai direct, pasiunile, mai ales cele ale dragostei.[23] Puțin câte puțin această lume a cauzelor îndepărtate se îmbogățește, cucerește noi regiuni, se etalează într-o mulțime infinită. Curând este solicitat întregul domeniu organic, și nu există perturbări, secreții inhibate sau exagerate, ori funcționare deviată care să nu poată fi înscrise în registrul cauzelor îndepărtate ale nebuniei; Whytt notează în special gazele, flegmele sau mucozitățile, prezența viermilor, „alimentele de proastă calitate sau înghițite în cantitate prea mare sau prea mică..., obturările canceroase sau de alt gen"[24]. Toate evenimentele sufletului, dacă sunt oarecum violente sau exagerat de intense, pot deveni, pentru nebunie, cauze îndepărtate: „Pasiunile sufletului, tensiunile spiritului, studiile forțate, meditațiile profunde, mânia, tristețea, teama, supărările lungi și grele, iubirea respinsă..."[25] În sfârșit, lumea exterioară, în variațiunile sau excesele sale, în violențele sau în artificiile sale, poate lesne provoca nebunia, ca și aerul, dacă e prea cald, prea rece sau prea umed[26], clima în anumite condiții[27], viața în societate, „dragostea pentru științe și cultura literelor mult mai răspândite... creșterea luxului care antrenează o viață mult mai lipsită de vlagă pentru stăpâni și pentru servitori"[28], lectura romanelor, spectacolele de teatru, tot ce stârnește imaginația[29]. Pe scurt, nimic — sau aproape nimic — nu scapă cercului tot mai larg al cauzelor îndepărtate; lumea sufletului, a corpului, a naturii și a societății constituie o imensă rezervă de cauze, din care se pare că autorilor secolului al XVIII-lea le place să se inspire din plin, fără mare grijă pentru observație, nici pentru organizare, urmând doar preferințelor lor teoretice sau anumitor opțiuni morale. Dufour, în *Traité de l'entendement*, include, fără a le detalia, cea mai mare parte a cauzelor care erau acreditate în epoca sa: „Cauzele evidente ale melancoliei sunt tot ceea ce fixează, epuizează și tulbură aceste spirite; mari și neașteptate spaime, violentele afecțiuni ale sufletului cauzate de izbucniri de bucurie

---

[23] M. Ettmüller, *Pratique de médecine spéciale*, Lyon, 1691, pp. 437 și urm.

[24] Whytt, *Traité des Maladies nerveuses*, trad. fr., Paris, 1777, vol. I, p. 257.

[25] *Encyclopédie*, articolul „Manie".

[26] Cf. Anonyme, *Observations de médecine sur la maladie appelée convulsion*, Paris, 1732, p. 31.

[27] Cf. Tissot, *Traité des Nerfs*, II, I, pp. 29–30. „Adevărata patrie a slăbiciunii genului nervos este între 45° și 55° latitudine."

[28] Articol anonim din *Gazette salutaire*, XL, 6 octombrie 1768.

[29] Cf. Daquin, *Philosophie de la folie*, 1792, pp. 24–25.

sau de sentimente puternice, lungi și profunde meditații asupra aceluiași obiect, o iubire violentă, veghea și orice exercițiu impetuos al spiritului ocupat în special noaptea; singurătatea, teama, afecțiunea isterică, tot ce împiedică formarea, remedierea, circulația diverselor secreții și excreții ale sângelui, în special în splină, pancreas, epiplon, stomac, mezenter, intestine, mamele, ficat, uter, vasele hemoroidale; prin urmare, rău ipohondric, bolile acute prost vindecate, în special frenezia și fierbințeala, toate medicațiile sau excrețiile prea abundente sau suprimate, și în consecință sudoarea, laptele, menstruația, lohiile, salivația abundentă și râia. Dispermatismul produce în mod obișnuit așa-zisul delir erotic sau erotomania; alimente reci, terestre, tenace, dure, seci, austere, astringente, băuturi asemenea, fructe crude, produse făinoase care n-au fermentat deloc, o căldură care arde sângele prin durata sa lungă și marea sa violență, un aer posomorât, mlăștinos, clocit; starea corpului negru, păros, uscat, subțire, bărbătesc, în floarea vârstei, cu spiritul viu, penetrant, profund, studios."[30]

Această extindere aproape infinită a cauzelor îndepărtate a devenit la sfârșitul secolului al XVIII-lea un lucru evident; în momentul marii reforme a internării, e una din rarele cunoștințe care a fost transferată, ca atare, fără vreo modificare, ca știință teoretică: noua practică azilară este tocmai polivalența și eterogenitatea înlănțuirii cauzale în geneza nebuniei. Analizând alienații din Bethleem în timpul perioadei dintre 1772 și 1787, Black indicase următoarele etiologii: „predispoziție ereditară; beție; exces de studiu; febre; nașteri succesive, obturarea viscerelor; contuzii și fracturi; boli venerice; sifilis; ulcere prea repede uscate; eșecuri, neliniște, supărări; iubire; gelozie; exces de devoțiune și de atașament la secta metodiștilor; orgoliu"[31]. Câțiva ani mai târziu, Giraudy va înainta ministrului de Interne un raport asupra situației de la Chareton în 1804, în care declară că a putut culege „date sigure" care i-au permis, în 476 de cazuri, să identifice cauza maladiei: „151 au căzut bolnavi în urma unor afecțiuni puternice ale sufletului, cum ar fi gelozia, iubirea neîmpărtășită, bucuria excesivă, ambiția, teama, teroarea, supărările violente; 52 prin predispoziție ereditară; 28 prin onanism; 3 prin virus sifilitic; 12 prin abuzarea de plăcerile lui Venus; 31 prin abuz de băuturi alcoolice; 12 prin abuzarea de facultățile intelectuale; 2 prin prezența viermilor intestinali; unul prin urmările râiei; 5 prin urmările pecinginilor; 29 prin metastaza laptelui; 2 prin insolație."[32]

---

[30] J.-Fr. Dufour, *Essai sur les opérations de l'entendement humain*, Amsterdam, 1770, pp. 361–362.

[31] Black, *On Insanity*, citat în Matthey, p. 365.

[32] Citat în Esquirol, *loc. cit.*, II, p. 219.

Lista cauzelor îndepărtate ale nebuniei nu încetează să crească. Secolul al XVIII-lea le enumeră fără nici o ordine sau privilegiu, într-o mulțime neorganizată. Și totuși, nu e sigur că această lume cauzală e atât de anarhică pe cât pare. Iar dacă această mulțime se desfășoară la infinit, nu o face, desigur, într-un spațiu eterogen și haotic. Un exemplu va permite identificarea principiului organizator care grupează această varietate a cauzelor și le asigură secreta lor coerență.

Lunatismul era o temă constantă, și niciodată contestată, în secolul al XVI-lea; frecventă încă în cursul secolului al XVII-lea, a dispărut puțin câte puțin; în 1707, Le François susține o teză: *Estne aliquod lunæ in corpora humana imperium?* [Există oare o putere a lunii în corpurile omenești?]; după o lungă discuție, Facultatea dă un răspuns negativ.[33] Dar de-a lungul secolului al XVIII-lea luna este rareori citată printre cauzele, fie ele accesorii sau adjuvante, ale nebuniei. Or, la sfârșitul secolului, tema reapare, poate sub influența medicinei engleze care nu o uitase niciodată în întregime[34], iar Daquin[35], apoi Leuret[36] și Guislain[37] vor admite influența lunii asupra fazelor excitației maniace, sau cel puțin asupra agitației bolnavilor. Dar esențialul nu constă atât în revenirea temei în sine cât în posibilitatea și condițiile reapariției sale. Ea reapare, într-adevăr, complet transformată și încărcată de semnificații pe care nu le avea. Sub forma sa tradițională, ea desemna o influență imediată — coincidență în timp și încrucișare în spațiu — al cărei mod de acțiune era situat în întregime în puterea astrelor. La Daquin, dimpotrivă, influența lunii se desfășoară după o întreagă serie de medieri care se ierarhizează și se grupează în jurul omului însuși. Luna acționează asupra atmosferei cu o asemenea intensitate încât poate face să intre în mișcare o masă grea ca oceanul. Or, dintre elementele organismului nostru, sistemul nervos este cel mai sensibil la variațiile atmosferei, pentru că cea mai mică schimbare de temperatură, cea mai mică variație a umidității sau uscăciunii se pot repercuta grav asupra lui. Cu atât mai mult luna, al cărei curs perturbează atât de profund atmosfera, va acționa cu violență asupra persoanelor a căror fibră nervoasă este deosebit de delicată: „Nebunia fiind o maladie în întregime nervoasă, creierul nebunilor trebuie deci să fie infinit mai predispus la influența acestei atmosfere care primește

---

[33] În aceeași epocă, Dumoulin, în *Nouveau traité du rhumatisme et des vapeurs*, ed. a II-a, 1710, critică ideea unei influențe a lunii asupra periodicității convulsiilor, (p. 209).

[34] R. Mead, *A Treatise Concerning the Influence of the Sun and the Moon*, Londra, 1748.

[35] *Philosophie de la folie*, Paris, 1792.

[36] Leuret și Mitivé, *De la fréquence de pouls chez les aliénés*, Paris, 1832.

[37] Guislain, *Traité des phrénopathies*, Bruxelles, 1835, p. 46.

ea însăși grade de intensitate în funcție de diferitele poziții ale lunii în raport cu pământul."[38]

La sfârșitul secolului al XVIII-lea, lunatismul se regăsește, cum era deja cu mai bine de un secol înainte, „la adăpost de orice contestație rezonabilă". Dar în cu totul alt stil; nu mai e atât expresia unei puteri cosmice, cât semnul unei sensibilități particulare a organismului uman. Dacă fazele lunii pot avea o influență asupra nebuniei e pentru că în jurul omului s-au grupat elemente la care acesta e în mod obscur sensibil, chiar fără să fie conștient de asta. Între cauza îndepărtată și nebunie s-au inserat pe de o parte sensibilitatea corpului, pe de altă parte mijlocul la care acesta e sensibil, conturând deja aproape o unitate, un sistem de apartenență care organizează, într-o nouă omogenitate, ansamblul cauzelor îndepărtate ale nebuniei.

Sistemul cauzelor a suferit deci o dublă evoluție în cursul secolului al XVIII-lea; cauzele imediate n-au încetat să se apropie, instituind între suflet și corp o relație lineară, care ștergea vechiul ciclu de transpunere a calităților. Cauzele îndepărtate, în același timp, nu încetau, cel puțin în aparență, să se extindă, să se multiplice și să se disperseze, dar de fapt sub această extindere se contura o unitate nouă, o nouă formă de legătură între corp și lumea exterioară. În cursul aceleiași perioade, corpul devenea un ansamblu de localizări diferite pentru sisteme de cauzalități lineare, și, totodată, unitatea secretă a unei sensibilități care raportează la sine influențele cele mai diverse, cele mai îndepărtate, cele mai eterogene ale lumii exterioare. Iar experiența medicală a nebuniei se dedublează după această nouă împărțire: fenomen al sufletului provocat de un accident sau o tulburare a corpului; fenomen al ființei umane în întregime — suflet și corp legate într-o aceeași sensibilitate — determinat de o variație a influențelor pe care mediul le exercită asupra lui; afecțiune locală a creierului și tulburare generată a sensibilității. Putem și trebuie să căutăm în același timp cauza nebuniei și în anatomia creierului, și în umiditatea aerului, sau întoarcerea anotimpurilor, sau exaltările lecturilor romanești. Precizia cauzei imediate nu contrazice generalitatea difuză a cauzei îndepărtate. Ele nu sunt, și una și cealaltă, decât termenii externi ai uneia și aceleiași mișcări, pasiunea.

*

Pasiunea figurează printre cauzele îndepărtate, și pe același plan cu toate celelalte.

---

[38] Daquin, *Philosophie de la folie*, Paris, 1792, pp. 82, 91; cf. și: Toaldo, *Essai météorologique*, tradus de Daquin, 1784.

Dar de fapt, în profunzime, ea joacă și un alt rol; și, cu toate că aparține, în experiența nebuniei, ciclului cauzalității, ea declanșează un al doilea ciclu, mai apropiat fără îndoială de esențial.

Sauvages schița rolul fundamental al pasiunii făcând din ea o cauză mai constantă, mai obstinată și parcă mai importantă a nebuniei: „Rătăcirea spiritului nostru nu vine decât din faptul că ne abandonăm orbește dorințelor noastre, neștiind nici să ne înfrânăm pasiunile, nici să le moderăm. De aici delirurile amoroase, antipatiile, gusturile depravate, melancolia pe care o provoacă tristețea, mâniile pe care le produce în noi un refuz, excesul de băutură, de mâncare, incomoditățile, viciile trupești care sunt cauza nebuniei, cea mai rea dintre toate maladiile."[39] Dar aceasta încă nu e decât întâietatea morală a pasiunii; este vorba, într-o manieră confuză, de responsabilitatea sa; dar, prin intermediul acestei denunțări, ceea ce e realmente vizat este foarte radicala apartenență a fenomenelor nebuniei la însăși posibilitatea pasiunii.

Înainte de Descartes, și mult după ce influența sa de filozof și de fiziolog s-a șters, pasiunea n-a încetat să fie suprafața de contact între trup și suflet; punctul în care se întâlnesc activitatea și pasivitatea unuia și a celuilalt, fiind în același timp limita pe care și-o impun reciproc și locul comunicării lor.

Unitate pe care medicina umorilor o concepe mai ales ca o cauzalitate reciprocă. „Pasiunile provoacă în mod necesar anumite mișcări în umori; mânia agita bila, tristețea — melancolia, iar mișcările umorilor sunt uneori atât de violente încât răstoarnă întreaga economie a corpului și chiar provoacă moartea; în plus, pasiunile sporesc cantitatea umorilor; mânia înmulțește bila, tristețea — melancolia. Umorile care s-au obișnuit să fie agitate de anumite pasiuni îi predispun pe cei în care acestea abundă la aceleași pasiuni și îi fac să se gândească la obiectele care în mod obișnuit îi excită; bila predispune la mânie și ne determină să ne gândim la cei pe care-i urâm. Melancolia predispune la tristețe și ne duce cu gândul la lucrurile supărătoare; sângele bine temperat predispune la bucurie."[40]

Medicina spiritelor îi substituie acestui determinism vag al „predispoziției" rigoarea unei transmiteri mecanice a mișcărilor. Dacă pasiunile nu sunt posibile decât la o ființă care are corp, și un corp care nu poate fi în întregime pătruns de lumina spiritului său și de transparența imediată a voinței sale, e în măsura în care, în noi și fără noi, și în cea mai mare parte a timpului în ciuda noastră, mișcările minții ascultă de structura mecanică a mișcării spiritelor. „Înainte de a vedea obiectul

---

[39] Sauvages, *Nosologie méthodique*, vol. VII, p. 12.

[40] Bayle și Grangeon, *Relation de l'état de quelques personnes prétendues possédées faite d'autorité au Parlement de Toulouse*, Toulouse, 1682, pp. 26–27.

pasiunii, spiritele animalice erau răspândite în tot corpul pentru a-i păstra în general toate părțile; dar în prezența noului obiect toată această economie se tulbură. Cea mai mare parte a spiritelor sunt împinse în mușchii brațelor, ai gambelor, ai feței și ai tuturor părților exterioare ale corpului pentru a-l aduce în predispoziția proprie pasiunii care domină și a-i da înfățișarea și mișcarea necesară pentru dobândirea binelui și alungarea răului care apare."[41] Pasiunea predispune deci spiritele, care predispun la pasiune: cu alte cuvinte, sub efectul pasiunii și în prezența obiectului său spiritele circulă, se dispersează și se concentrează după o configurație spațială care privilegiază urma obiectelor în creier și imaginea sa în suflet, formând astfel în spațiul corporal un fel de figură geometrică a pasiunii care nu e decât transpunerea ei expresivă; dar care constituie și fondul ei cauzal esențial, pentru că, toate spiritele fiind grupate în jurul obiectului pasiunii sau cel puțin al imaginii sale, spiritul la rândul lui nu-i va mai putea deturna mișcarea atenției și va suporta, în consecință, pasiunea.

Încă un pas și tot sistemul se va închide din nou într-o unitate în care corpul și sufletul comunică nemijlocit în valorile simbolice ale calităților comune. Este ceea ce se întâmplă în medicina solidelor și fluidelor, care domină practica secolului al XVIII-lea. Tensiuni și relaxări, duritate și moliciune, rigiditate și destindere, preaplin sau uscăciune, tot atâtea stări calitative care sunt deopotrivă ale sufletului și ale corpului, și trimit în ultimă analiză la un fel de situație pasională indistinctă și mixtă, care își impune formele comune înlănțuirii ideilor, cursului sentimentelor, stării fibrelor, circulației fluidelor. Tema cauzalității apare aici ca prea discursivă, elementele pe care le grupează sunt prea separate pentru a-i putea aplica schemele. „Pasiunile vii ca mânia, bucuria, pofta" sunt cauzele sau consecințele „prea marii forțe, prea marii tensiuni, ale elasticității excesive a fibrelor nervoase și ale prea marii activități a fluidului nervos"? Invers, „pasiunile lipsite de vlagă, ca teama, descurajarea, plictisul, inapetența, răceala care însoțește nostalgia, apetitul bizar, stupiditatea, lipsa de memorie" nu pot fi la fel de bine urmate sau precedate de „slăbiciunea măduvei creierului și a fibrelor nervoase care se distribuie în organe, de împuținarea și de inerția fluidelor"[42]? În fond, nu mai trebuie să încercăm să situăm pasiunea în cadrul unei succesiuni cauzale sau la jumătatea drumului dintre corporal și spiritual; ea indică, la un nivel mai profund, faptul că sufletul și corpul sunt într-un perpetuu raport metaforic în care calitățile nu au nevoie să fie comunicate pentru că sunt deja comune; și în care elementele de expresie nu au nevoie să dobândească o valoare cauzală, pur și simplu pentru că sufletul

[41] Malebranche, *Recherche de la vérité*, cartea V, cap. III, ed. Lewis, vol. II, p. 89.
[42] Sauvages, *Nosologie méthodique*, vol. VII, p. 291.

și corpul sunt totdeauna expresia nemijlocită a unuia prin celălalt. Pasiunea nu mai e chiar în centrul geometric al ansamblului suflet-corp; ea e puțin dincoace de ele, acolo unde opoziția lor încă nu e stabilită, în acea regiune în care se întemeiază și unitatea lor, și distincția dintre ele.

Dar la acest nivel pasiunea nu mai e doar una dintre cauzele, fie și privilegiate, ale nebuniei, ci formează mai curând condiția ei de posibilitate în general. Dacă e adevărat că există un domeniu în raporturile dintre suflet și corp în care cauză și efect, determinism și expresie se încrucișează într-o tramă atât de strânsă încât nu formează în realitate decât una și aceeași mișcare, care nu va fi disociată decât mai târziu; dacă e adevărat că înainte de violența corpului și de vioiciunea sufletului, înainte de moliciunea fibrelor și de relaxarea spiritului, există un fel de *a priori* calitative încă neîmpărțite care impun cu timpul aceleași valori organicului și spiritualului, înțelegem că pot exista maladii ca nebunia care sunt de la început maladii ale corpului *și* ale sufletului, maladii în care afecțiunea creierului este de aceeași calitate, de aceeași origine, de aceeași natură ca și afecțiunea sufletului.

Posibilitatea nebuniei e oferită în însăși existența pasiunii.

E adevărat că, multă vreme înaintea epocii clasice, și pentru o lungă suită de secole din care, fără îndoială, n-am ieșit, pasiunea și nebunia s-au ținut aproape una de cealaltă. Dar să-i lăsăm clasicismului originalitatea. Moraliștii tradiției greco-latine consideraseră corect ca nebunia să fie pedeapsa pasiunii; și pentru a fi mai siguri de asta, le plăcea să facă din pasiune o nebunie provizorie și atenuată. Dar reflecția clasică a știut să definească între pasiune și nebunie un raport care nu e de ordinul dorinței pioase, al unei amenințări pedagogice sau al unei sinteze morale; ea e chiar în ruptură cu tradiția, în măsura în care inversează termenii înlănțuirii; întemeiază himerele nebuniei pe natura pasiunii; vede că *determinismul pasiunilor* nu e altceva decât *o libertate oferită nebuniei* de a pătrunde în lumea rațiunii; și că, dacă unitatea, nepusă în discuție, a sufletului cu trupul, manifestă în pasiune finitudinea omului, ea îl deschide chiar pe acest om, în același timp, spre mișcarea infinită care îl pierde.

Aceasta pentru că nebunia nu e doar una dintre posibilitățile date prin unitatea sufletului și trupului, nu e, pur și simplu, una dintre urmările pasiunii. Întemeiată de unitatea sufletului cu trupul, ea se întoarce împotriva ei și o repune în discuție. Nebunia, făcută posibilă de către pasiune, amenință printr-o tendință care îi e proprie ceea ce a făcut posibilă pasiunea însăși. Ea e una dintre acele forme ale unității în care legile sunt compromise, pervertite, întoarse — manifestând astfel această unitate ca evidentă și deja dată, dar și ca fragilă și deja făgăduită pierzaniei.

Vine un moment în care, pasiunea urmându-și cursa, legile sunt suspendate ca de la sine, în care mișcarea se oprește brusc, fără să fi fost vreun șoc sau o absorbție de vreun fel a forței vii, sau se propagă într-o proliferare care nu se oprește decât în culmea paroxismului. Whytt admite că o emoție vie poate provoca nebunia tot așa cum șocul poate provoca mișcarea, din simplul motiv că emoția este în același timp șoc al sufletului și tulburare a fibrei nervoase: „Astfel, istoriile sau narațiunile triste sau capabile să emoționeze inima, un spectacol oribil la care nu ne așteptăm, marea tristețe, mânia, teroarea și celelalte pasiuni care produc o impresie puternică prilejuiesc frecvent simptomele nervoase cele mai bruște și mai violente."[43] Dar — aici începe nebunia propriu-zisă — se întâmplă ca această mișcare să se anuleze imediat prin propriul ei exces și să provoace dintr-o dată o imobilitate care poate merge până la moarte. Ca și cum în mecanica nebuniei odihna n-ar fi neapărat o mișcare nulă, ci ar putea fi și o mișcare în ruptură brutală cu sine însăși, care sub efectul propriei sale violențe ajunge dintr-o dată la contradicție și la imposibilitatea de a se continua. „E pilduitor că pasiunile, fiind foarte violente, au dat naștere unei specii de tetanos sau de catalepsie, așa încât persoana semăna atunci mai mult cu o statuie decât cu o ființă vie. Mai mult, spaima, mâhnirea, bucuria, rușinea duse la exces au fost de mai multe ori urmate de moartea subită."[44]

Invers, se întâmplă ca mișcarea, trecând de la suflet la corp și de la corp la suflet, să se propage nedefinit într-un fel de spațiu al neliniștii, mai aproape, desigur, de cel în care Malebranche a plasat sufletele decât de cel în care Descartes a situat corpurile. Agitațiile imperceptibile, provocate adesea de un șoc exterior mediocru, se acumulează, se amplifică și sfârșesc prin a exploda în convulsii violente. Lancisi arăta că nobilii romani erau supuși adesea aburilor — căderi isterice, crize de ipohondrie — pentru că, în viața de curte pe care o duceau, „spiritul lor, permanent agitat între teamă și speranță, n-avea niciodată o clipă de repaus"[45]. Pentru mulți medici, viața orașelor, a curții, a saloanelor, duce la nebunie prin mulțimea excitațiilor adunate, prelungite, pline de urmări, niciodată atenuate.[46]

---

[43] Whytt, *Traité des maladies nerveuses*, II, pp. 288–289.

[44] *Ibid.*, p. 291. Tema mișcării excesive care duce la imobilitate și la moarte este foarte frecventă în medicina clasică. Cf. mai multe exemple în *Le Temple d'Esculape*, 1681, vol. III, pp. 79–85; în Pechlin, *Observations médicales*, cartea III, obs. 23. Cazul cancelarului Bacon care cădea în sincopă când vedea o eclipsă de lună era unul din locurile comune ale medicinei.

[45] Lancisi, *De nativis Romani cœli qualitatibus*, cap. XVII.

[46] Cf. între alții Tissot, *Observations sur la santé des gens du monde*, Lausanne, 1760, pp. 30–31.

Dar există în imagine, dacă e puțin intensă, și în evenimentele care formează versiunea ei organică, o anumită forță care, multiplicându-se, poate duce la delir, ca și cum mișcarea, în loc să-și piardă din forță comunicându-se, ar putea antrena alte forțe în siajul ei, dobândind o vigoare suplimentară din aceste noi complicități. Așa explică Sauvages nașterea delirului: o anumită impresie de teamă e legată de obturarea sau de presiunea unei fibre medulare; această teamă este limitată la un obiect, după cum obturarea e strict localizată. Pe măsură ce teama persistă, sufletul îi acordă mai multă atenție, izolând-o și detașând-o și mai mult de tot ce nu este ea. Dar această izolare o întărește, iar sufletul, pentru a-i fi croit o scoarță prea deosebită, înclină să-i atașeze progresiv o întreagă serie de idei mai mult sau mai puțin îndepărtate: „El adaugă acestei idei simple pe toate acelea care o hrănesc și o sporesc. De exemplu, un om care își imaginează, dormind, că e acuzat de o crimă, asociază imediat acestei idei pe aceea a sateliților, a judecătorilor, a călăilor, a spânzurătorii."[47] Iar faptul de a fi astfel încărcată cu toate aceste elemente noi, de a le antrena în urma sa, îi dă ideii un fel de surplus de forță care sfârșește prin a o face irezistibilă chiar la eforturile cele mai concertate ale voinței.

Nebunia, care își află posibilitatea primară în pasiune și în desfășurarea acestei duble cauzalități care, pornind de la pasiunea însăși, iradiază în egală măsură spre corp și spre suflet, e în același timp pasiune suspendată, ruptură a cauzalității, eliberare a elementelor acestei unități. Ea participă la necesitatea pasiunii și, totodată, la anarhia a ceva care, declanșat chiar de această pasiune, se mișcă mult dincolo de ea și ajunge să conteste tot ceea ce ea presupune. Sfârșește prin a fi o mișcare atât de violentă a nervilor și a mușchilor încât nimic din înlănțuirea imaginilor, a ideilor sau a voințelor nu pare să-i corespundă: este cazul maniei când se intensifică brusc până la convulsii sau când degenerează definitiv în furie continuă.[48] Invers, ea poate să facă să apară și apoi să întrețină, în repausul sau în inerția corpului, o agitație a sufletului, fără pauză sau calmare, cum se întâmplă în melancolie, când obiectele exterioare nu produc asupra spiritului bolnavului aceeași impresie ca asupra unui om sănătos; „impresiile sale sunt slabe și le acordă rareori atenție; spiritul îi e aproape în totalitate absorbit de vivacitatea ideilor"[49].

---

[47] Sauvages, *Nosologie méthodique*, vol. VII, pp. 21–22.

[48] Dufour (*Essai sur l'entendement*, pp. 366–367) admite, cu *Enciclopedia*, că furia nu e decât o treaptă a maniei.

[49] De la Rive, „Sur un établissement pour la guérison des aliénés", *Bibliothèque Britannique*, VIII, p. 304.

De fapt, această disociere între mișcările exterioare ale corpului și cursul ideilor nu indică precis că unitatea corp-suflet este destrămată, nici că fiecare dintre cei doi termeni își reia, în nebunie, autonomia. Fără îndoială, unitatea este compromisă în rigoarea și în totalitatea sa; dar ea se fisurează după linii care, fără a o aboli, o decupează în sectoare arbitrare. Căci când melancolicul se fixează asupra unei idei delirante, nu numai sufletul e la lucru; ci sufletul împreună cu creierul, sufletul cu nervii, cu originea și fibrele lor: un întreg segment al unității sufletului și corpului, care se detașează astfel de ansamblu și în mod deosebit de organele prin care se operează percepția realului. Același lucru se întâmplă în convulsii și în agitație; sufletul nu este, aici, exclus din corp; dar e atât de repede antrenat de acesta încât nu-și poate păstra toate reprezentările, se separă de amintirile, de voințele, de ideile sale cele mai ferme și astfel, izolat de el însuși și de tot ceea ce rămâne stabil în corp, sufletul se află purtat de fibrele cele mai mobile; nimic, în comportamentul său, nu mai e din acest moment adaptat la realitate, la adevăr sau la înțelepciune; chiar dacă fibrele, în vibrația lor, pot imita ceea ce se întâmplă în percepții, bolnavul nu le va putea distinge: „Pulsațiile rapide și dezordonate ale arterelor, sau orice altă tulburare, imprimă aceeași mișcare fibrelor (ca și în percepție); ele vor reprezenta ca fiind de față obiecte care nu sunt acolo, ca adevărate — obiecte care sunt himerice."[50]

În nebunie totalitatea sufletului și corpului se fragmentează: nu după elementele care o constituie metafizic; ci după figuri care învăluie într-un fel de unitate derizorie segmente ale corpului și idei ale sufletului. Fragmente care izolează omul de el însuși, dar mai ales de realitate; fragmente care, detașându-se, au format unitatea ireală a unei fantasme, și chiar în virtutea acestei autonomii o impun adevărului. „Nebunia nu constă decât în dereglarea imaginației."[51] În alți termeni, începând cu pasiunea, nebunia nu este încă decât o mișcare vie în unitatea rațională a sufletului și corpului; este nivelul *neraționabilului*; dar această mișcare se sustrage repede rațiunii mecanicii și devine, în violențele sale, în stuporile sale, în propagările sale smintite, mișcare *irațională*; iar atunci, scăpând de povara adevărului și de constrângerile sale, se desprinde *Irealul*.

Și chiar prin aceasta este indicat pentru noi al treilea ciclu pe care trebuie acum să-l parcurgem. Ciclul himerelor, al fantasmelor și al erorii. După cel al pasiunii, cel al nonființei.

---

[50] *Encyclopédie*, articolul „Manie".
[51] *L'Âme matérielle*, p. 169.

*

Să vedem ce se spune în aceste fragmente fantastice.

Imaginea nu e deloc nebunie. Chiar dacă e adevărat că în arbitrarul fantasmei alienarea își află deschiderea primară spre zadarnica ei libertate, nebunia nu începe decât puțin mai încolo, în momentul în care spiritul se leagă de acest arbitrar și devine prizonier al acestei aparente libertăți. Chiar în clipa în care se iese dintr-un vis, se poate constata: „Îmi închipui că sunt mort"; asta înseamnă denunțarea și măsurarea arbitrarului imaginației, nu nebunie. Va fi nebunie atunci când subiectul va admite ca afirmație ideea că e mort și când va echivala cu un adevăr conținutul încă neutru al imaginii „sunt mort". Și, așa cum conștiința adevărului nu e purtată doar de prezența imaginii, ci de actul care limitează, înfruntă, unifică sau disociază imaginea, tot așa nebunia nu va începe decât în actul care dă valoare de adevăr imaginii. Există o inocență originară a imaginației: *Imaginatio ipsa non errat quia neque negat neque affirmat, sed fixatur tantum in simplici contemplatione phantasmatis*[52] [Imaginația însăși nu rătăcește pentru că nici nu neagă, nici nu afirmă, ci doar se fixează într-o simplă contemplare a fantasmei]; și numai spiritul poate face în așa fel încât ceea ce e dat în imagine să devină adevăr abuziv, adică eroare, sau eroare recunoscută, adică adevăr: „Un om beat crede că vede două lumânări acolo unde nu e decât una; cel care are strabism și al cărui spirit e cultivat își recunoaște imediat eroarea și se obișnuiește să nu vadă decât una."[53] Nebunia este deci dincolo de imagine, și totuși profund cufundată în ea; căci nebunia constă numai în a o lăsa să valoreze spontan ca adevăr total și absolut; actul omului rezonabil care, pe drept sau pe nedrept, judecă drept falsă sau adevărată o imagine este dincolo de această imagine, o depășește și o măsoară cu ceva ce nu e ea; actul omului nebun nu trece niciodată de imaginea care se prezintă; el se lasă confiscat de vivacitatea sa imediată și nu o susține cu afirmația sa decât în măsura în care e învăluit de ea: „Un mare număr de persoane, ca să nu zicem toate, înnebunesc doar pentru că s-au ocupat prea mult de un obiect."[54] În interiorul imaginii, confiscată de ea și incapabilă să-i scape, nebunia este totuși mai mult decât imagine, formând un act de secretă constituire.

Ce este acest act? Act de credință, act de afirmație și de negație — discurs care susține imaginea și în același timp o modifică, o adâncește,

---

[52] Zacchias, *Quæstiones medico-legales*, cartea II, vol. I, întrebarea 4, p. 119.
[53] Sauvages, *Nosologie*, vol. VII, p. 15.
[54] *Ibid.*, p. 20.

o întinde de-a lungul unui raționament și o organizează în jurul unui segment de limbaj. Omul care își imaginează că e de sticlă nu e nebun; căci oricine, când doarme, poate avea această imagine într-un vis; dar e nebun dacă, crezând că e de sticlă, trage concluzia că e fragil, că riscă să se spargă, că nu trebuie deci să atingă nici un obiect prea dur, că trebuie chiar să rămână nemișcat etc.[55] Aceste raționamente sunt ale unui nebun; dar trebuie să arătăm că, în ele însele, nu sunt nici absurde, nici lipsite de logică. Dimpotrivă, figurile cele mai constrângătoare ale logicii sunt corect aplicate aici. Iar Zacchias le regăsește ușor, în toată rigoarea lor, la alienați. Silogism, la cel care se lasă să moară de foame: „Morții nu mănâncă; or, eu sunt mort; deci nu trebuie să mănânc." Inducție infinit prelungită la acest persecutat: „Cutare, cutare și cutare sunt dușmanii mei; or, toți sunt oameni; deci toți oamenii sunt dușmanii mei." Entimemă la un altul: „Cea mai mare parte a celor care au locuit în această casă au murit, deci eu, care am locuit în această casă, am murit."[56] Minunată logică a nebunilor, care pare să-și bată joc de cea a logicienilor, pentru că îi seamănă până la confuzie, sau mai curând pentru că e exact aceeași, iar în stratul cel mai secret al nebuniei, la baza atâtor erori, a atâtor absurdități, a atâtor cuvinte și gesturi fără șir, descoperim până la urmă perfecțiunea, adânc ascunsă, a unui discurs. *Ex quibus*, încheie Zacchias, *vides quidem intellectum optime discurrere* [Din acestea vezi chiar că intelectul se concentrează foarte bine]. Limbajul ultim al nebuniei este cel al rațiunii, dar învăluit în prestigiul imaginii, limitat la spațiul de aparență pe care aceasta îl definește, formând astfel, amândouă, în afara totalității imaginilor și a universalității discursului, o organizare singulară, abuzivă, a cărei particularitate obstinată produce nebunia. Aceasta, la drept vorbind, nu se află în întregime în imagine, care nu e în sine nici adevărată, nici falsă, nici rezonabilă, nici nebună, nu se află nici în raționament, care e o formă simplă, nerevelând nimic altceva decât figurile indubitabile ale logicii. Și totuși, nebunia se află în amândouă. Într-o figură anume a raportului dintre ele.

Să luăm un exemplu împrumutat din Diemerbroek. Un om era atins de o adâncă melancolie. Ca la toți melancolicii, spiritul îi era legat de o idee fixă, iar această idee era pentru el cauza unei tristeți mereu reînnoite. Se acuza că și-a ucis fiul; și, în excesul remușcărilor sale, spunea că Dumnezeu, ca să-l pedepsească, îi pusese alături un demon însărcinat să-l ispitească, așa cum fusese ispitit Domnul. El vedea acest demon, vorbea cu el, îi înțelegea reproșurile și îi răspundea. Nu înțelegea deloc de ce toată lumea din jurul lui refuza să admită această prezență. Aceasta e deci nebunia: remușcările, credința, halucinația, discursul; pe

[55] Cf. Daquin, *Philosophie de la Folie*, p. 30.

[56] Zacchias, *Quœstiones medico-legales*, cartea II, titlul I, întrebarea 4, p. 120.

scurt, tot acest ansamblu de convingeri și de imagini care constituie un delir. Or, Diemerbroek caută să știe care sunt „cauzele" acestei nebunii, cum s-a putut ea naște. Și iată ce află: acest om își luase fiul la scăldat, unde se înecase. De atunci tatăl se considerase responsabil de această moarte. Dezvoltarea acestei nebunii se poate deci reconstitui în felul următor. Considerându-se vinovat, omul își spune că Dumnezeu nu poate îngădui omorul; din această pricină își închipuie că e damnat pentru eternitate; și cum știe că cel mai mare supliciu al damnării e să-i fii încredințat lui Satan, își spune că „i-a fost alăturat un demon oribil". El încă nu-l vede pe demon, dar cum „nu se desparte de acest gând" și „îl consideră foarte adevărat, îi impune creierului o anumită imagine a acestuia; imaginea se oferă sufletului său, prin acțiunea creierului și a spiritelor, cu atâta evidență încât crede că îl vede continuu pe demonul însuși"[57].

Există deci în nebunie, așa cum e ea analizată de Diemerbroek, două niveluri; unul e cel manifest în ochii tuturor: o tristețe fără temei la un om care se acuză pe nedrept că și-a asasinat fiul; o imaginație pervertită care își reprezintă demoni; o rațiune răvășită care conversează cu o fantomă. Dar mai în profunzime găsim o organizare riguroasă care urmează armătura fără breșă a unui discurs. În logica sa, acest discurs apelează la credințele cele mai solide, avansează prin judecăți și raționamente care se înlănțuie; e un fel de rațiune în act. Pe scurt, sub delirul dezordonat și manifest domnește ordinea unui delir secret. În acest delir secund, care e, într-un fel, pură rațiune eliberată de toate falsele străluciri ale demenței, se adună paradoxalul adevăr al nebuniei. Și asta într-un dublu sens, pentru că găsim aici ceea ce face ca nebunia să fie adevărată (logică irecuzabilă, discurs perfect organizat, înlănțuire fără cusur în transparența unui limbaj virtual) și, totodată, ceea ce o face într-adevăr nebunie (natura sa proprie, stilul riguros particular al tuturor manifestărilor sale și structura internă a delirului).

Dar, încă și mai profund, acest limbaj delirant este adevăr ultim al nebuniei în măsura în care e forma ei de organizare, principiul determinant al tuturor manifestărilor sale, fie ele ale corpului sau ale sufletului. Căci dacă melancolicul lui Diemerbroek se întreține cu demonul său e pentru că imaginea lui i-a fost adânc întipărită prin mișcarea spiritelor în materia mereu ductilă a creierului. Dar la rândul ei această figură organică nu e decât reversul unei griji care a obsedat spiritul bolnavului; ea reprezintă un fel de sedimentare în corp a unui discurs, repetat la infinit, despre pedeapsa pe care Dumnezeu trebuie s-o rezerve păcătoșilor vinovați de omucidere. Corpul și urmele pe care acesta le conține, sufletul

---

57 Diemerbroek, „Disputationes practicæ, de morbis capitis", în *Opera omnia anatomica et medica*, Ultrecht, 1685, *Historia*, III, pp. 4–5.

și imaginile pe care sufletul le percepe nu mai sunt aici decât legături în sintaxa limbajului delirant.

Ca să nu ni se reproșeze că sprijinim această analiză pe o singură observație datorată unui singur autor (observație privilegiată, pentru că este vorba despre un delir melancolic), vom căuta confirmarea acestui rol fundamental al discursului delirant în concepția clasică a nebuniei la un alt autor, într-o altă epocă și în legătură cu o maladie foarte diferită. Este vorba de un caz de „nimfomanie" observat de Bienville. Imaginația unei tinere, „Julie", fusese stârnită de lecturi precoce și întreținută de vorbele unei servitoare „inițiate în secretele lui Venus, ...virtuoasa Agnès în ochii mamei", dar „scumpă și voluptuoasă intendentă a plăcerilor fiicei". Totuși, împotriva acestor dorințe noi pentru ea, Julie luptă cu toate impresiile pe care le-a primit în cursul educației sale; limbajului seducător al romanelor îi opune lecțiile învățate despre religie și virtute; și oricât de mare ar fi vivacitatea imaginației sale, ea nu se îmbolnăvește atâta timp cât are „forța de a-și face acest raționament: nu e deloc permis și onest să asculți de o pasiune atât de rușinoasă"[58]. Dar discursurile vinovate, lecturile periculoase se multiplică; în fiecare clipă, ele fac și mai vie agitația fibrelor, care slăbesc; limbajul fundamental prin care rezistase până atunci se șterge, puțin câte puțin: „Până atunci *vorbise* doar natura; dar în curând iluzia, himera și extravaganța își jucară rolul; ea dobândi în sfârșit forța nefericită de a aproba în ea însăși această maximă oribilă: nimic nu e mai frumos și mai dulce decât să asculți de dorința amorului." Acest discurs fundamental deschide porțile nebuniei: imaginația se eliberează, poftele nu încetează să crească, fibrele ajung în ultimul grad de iritare. Delirul, sub forma sa lapidară de principiu moral, duce direct la convulsii care pot pune în pericol viața însăși.

La capătul acestui ultim ciclu care începuse cu libertatea fantasmei și care se încheie acum cu rigoarea unui limbaj delirant, putem conchide:

1° *În nebunia clasică, există două forme de delir.* O formă particulară, simptomatică, proprie câtorva dintre maladiile spiritului și în special melancoliei; în acest sens, se poate spune că există maladii care implică sau nu delirul. În orice caz, acest delir este totdeauna manifest, face parte integrantă din semnele nebuniei; este imanent adevărului ei și nu constituie decât unul dintre sectoarele sale. Mai există însă un delir care nu apare totdeauna, care nu e formulat de bolnavul însuși în cursul maladiei, dar care nu se poate să nu existe în ochii aceluia care, cercetând maladia de la originile sale, încearcă să-i formuleze enigma și adevărul.

2° *Acest delir implicit există în toate modificările spiritului,* chiar unde ne-am aștepta mai puțin. Acolo unde nu e vorba decât de gesturi tăcute, de violențe fără cuvinte, de ciudățenii în comportament, pentru gândirea

[58] Bienville, *De la nymphomanie*, Amsterdam, 1771, pp. 140–153.

clasică nu încape îndoială că un delir e în permanență subiacent, legând fiecare din aceste semne particulare de esența generală a nebuniei. *Dicționarul* lui James invită în mod expres să fie considerați deliranți „bolnavii care păcătuiesc prin lipsă sau prin exces în unele dintre acțiunile voluntare, într-o manieră contrară rațiunii și bunei-cuviințe; ca atunci când mâna le e folosită de exemplu să smulgă smocuri de lână sau la o acțiune asemănătoare aceleia care servește la prinderea muștelor; sau ca atunci când un bolnav acționează anormal și fără nici o cauză, ori când vorbește prea mult sau prea puțin față de cum era obișnuit; când folosește cuvinte obscene, fiind, în mod normal, măsurat și decent în ceea ce spune, și când proferează cuvinte fără șir, când respiră mai slab decât trebuie sau când își descoperă părțile naturale în prezența celor care-l înconjoară. Îi considerăm ca fiind într-o stare de delir și pe aceia al căror spirit e afectat de o tulburare a organelor de simț sau care folosesc aceste organe într-un fel neobișnuit pentru ei, atunci când, de exemplu, un bolnav e privat de vreo acțiune voluntară sau acționează în contratimp"[59].

3° *Astfel înțeles, discursul acoperă tot domeniul de extensiune al nebuniei.* Nebunie, în sens clasic, nu desemnează atât o schimbare determinată în spirit sau în corp; ci existența, sub modificările corpului, sub bizareria comportamentului și a vorbelor, a *unui discurs delirant*. Definiția cea mai simplă și cea mai generală pe care o putem da nebuniei clasice e chiar delirul: „Acest cuvânt e derivat din *lira*, o urmă; așa încât *deliro* înseamnă chiar a te îndepărta de urmă, de drumul drept al rațiunii."[60] Să nu ne mirăm, prin urmare, că îi vedem pe nosografii secolului al XVIII-lea clasând adesea vertijul printre nebunii și, mai rar, convulsiile isterice; se întâmplă astfel pentru că în spatele acestora e adesea imposibil să regăsim unitatea unui discurs, în timp ce în vertij se profilează afirmația delirantă că lumea e realmente pe cale să se răstoarne.[61] Acest delir este condiția necesară și suficientă pentru ca o maladie să fie numită nebunie.

4° *Limbajul este structura primă și ultimă a nebuniei.* E forma ei constitutivă; pe el se sprijină toate ciclurile în care nebunia își enunță natura. Faptul că esența nebuniei se poate defini în cele din urmă în structura simplă a unui discurs nu o reduce la o natură pur psihologică, ci îi conferă influență asupra totalității sufletului și corpului; acest discurs este un limbaj tăcut pe care spiritul îl ține pentru sine în adevărul care îi e

---

[59] James, *Dictionnaire universel de médecine*, trad. fr., Paris, 1746–1748, III, p. 977.

[60] *Ibid.*, p. 977.

[61] Sauvages consideră că isteria nu e o boală mintală, ci o „maladie caracterizată prin aceste accese de convulsii generale sau particulare, interne sau externe"; în schimb, el clasează printre bolile mintale vâjâielile, orbul găinilor și vertijul.

propriu și, totodată, o articulație vizibilă în mișcările corpului. Paralelismul, complementaritățile, toate formele de comunicare imediată pe care le-am văzut manifestându-se, în nebunie, între suflet și corp, sunt suspendate de acest unic limbaj și de puterile sale. Mișcarea pasiunii care continuă până la a se distruge și a se întoarce împotriva ei înseși, apariția imaginii și agitațiile corpului care erau concomitențele ei vizibile — toate acestea, chiar în momentul în care încercam să le reconstituim, erau deja animate în secret de acest limbaj. Dacă determinismul pasiunii s-a depășit și s-a desfăcut în fantezia imaginii, dacă imaginea, în schimb, a antrenat întreaga lume a credințelor și dorințelor, e pentru că limbajul delirant era deja prezent — discurs care elibera pasiunea de toate limitele sale și adera cu toată greutatea constrângătoare a afirmării sale la imaginea care se elibera.

Toate ciclurile nebuniei încep și se încheie în acest delir, care e în același timp un delir al corpului și al sufletului, al limbajului și al imaginii, al gramaticii și al fiziologiei. Simțul lui riguros organiza aceste cicluri de la început. El e în egală măsură nebunia însăși și, dincolo de fiecare dintre fenomenele ei, transcendența tăcută care o constituie în adevărul său.

*

Rămâne o ultimă întrebare: în numele a ce poate fi luat acest limbaj fundamental drept delir? Admițând că el este *adevăr al nebuniei*, în ce este el *adevărată nebunie* și formă originară a smintirii? De ce se instaurează toate aceste semne care vor denunța, în modul cel mai manifest, însăși absența rațiunii, tocmai în acest discurs pe care l-am văzut în formele sale atât de fidele regulilor rațiunii?

Întrebare centrală, dar pentru care epoca clasică n-a formulat ea însăși un răspuns direct. Trebuie atacată piezis, investigând experiențele care se găsesc în vecinătatea imediată a acestui limbaj esențial al nebuniei, adică visul și eroarea.

Caracterul aproape oniric al nebuniei este una dintre temele constante ale epocii clasice. Temă care vine fără îndoială dintr-o tradiție foarte arhaică, pentru care Du Laurens, la sfârșitul secolului al XVI-lea, este încă martor; pentru el, melancolia și visul ar avea aceeași origine și ar fi purtătoare, în raport cu adevărul, ale aceleiași valori. Există „vise naturale“ care reprezintă ceea ce, în cursul veghii, a trecut prin simțuri sau prin înțelegere, dar se vede modificat de propriul temperament al subiectului; la fel, există o melancolie care își are doar originea fizică în complexiunea bolnavului și transformă, pentru spiritul lui, importanța, valoarea și, oarecum, coloritul evenimentelor reale. Dar există și o melancolie care permite prezicerea viitorului, vorbirea într-o limbă necunoscută, vederea unor ființe în mod obișnuit invizibile; această melancolie

își are originea într-o intervenție supranaturală, aceeași care face să-i apară celui care doarme visele care anticipează viitorul, anunță evenimentele și fac să se vadă „lucruri stranii"[62].

Dar de fapt secolul al XVII-lea nu menține această tradiție de asemănare între vis și nebunie decât pentru a o distruge mai bine, antrenând noi raporturi, mai esențiale. Raporturi în care vis și nebunie nu sunt înțelese doar în originea lor îndepărtată sau în valoarea lor iminentă de semne; ci confruntate în fenomenele lor, în dezvoltarea lor, în chiar natura lor.

Vis și nebunie apar atunci ca fiind din aceeași substanță. Mecanismul lor este același; iar Zacchias poate identifica în mersul somnului mișcările care fac să se nască visele, dar care ar putea la fel de bine, în stare de veghe, să suscite nebuniile.

Încă din primele momente în care adormim, aburii care se ridică atunci în corp și ajung până la cap sunt mulți, turbulenți și deși. Sunt atât de obscuri încât nu trezesc în creier nici o imagine; doar agită, în vârtejul lor dezordonat, nervii și mușchii. La fel stau lucrurile cu furioșii și maniacii: puține fantasme, nici o falsă credință, câteva halucinații, dar o vie agitație pe care nu reușesc s-o stăpânească. Să reluăm evoluția somnului: după prima perioadă de turbulență, aburii care urcă la creier se limpezesc, mișcarea lor se organizează; este momentul în care se nasc visele fantastice; vedem miracole și nenumărate lucruri imposibile. Acestui stadiu îi corespunde cel al demenței, în care ne convingem de multe lucruri *quœ in veritate non sunt* [care nu sunt realitate]. În sfârșit, agitația aburilor se calmează; cel care doarme începe să vadă lucrurile mai clar; în transparența aburilor de-acum limpezi amintirile veghii reapar, conform realității; abia dacă aceste imagini se găsesc, într-un punct sau altul, metamorfozate — cum se întâmplă la melancolici, care recunosc toate lucrurile cum sunt *in paucis qui non solum aberrantes*[63] [la puțini care nu sunt doar rătăciți]. Între dezvoltările progresive ale somnului — cu ceea ce aduc ele, în fiecare stadiu, calității imaginației — și formele nebuniei, analogia este constantă, pentru că mecanismele sunt comune: aceeași mișcare a aburilor și a spiritelor, aceeași eliberare a imaginilor, aceeași corespondență între calitățile fizice ale fenomenelor și valorile psihologice sau morale ale sentimentelor. *Non aliter evenire insanientibus quam dormientibus*[64] [Nebunilor nu li se întâmplă altfel decât celor ce dorm].

Important, în această analiză a lui Zacchias, este că nebunia nu e comparată cu visul în fenomenele sale pozitive, ci mai curând cu totalitatea

---

[62] Du Laurens, „Discours de la conversation de la vue, des maladies mélancoliques, des catarrhes, de la vieillesse", Paris, 1597, în *Œuvres*, Rouen, 1660, p. 29.
[63] Zacchias, *Quœstiones medico-legales*, cartea I, titlul II, întrebarea 4, p. 118.
[64] *Ibidem*.

formată de somn și vis; deci cu un ansamblu care cuprinde, în afară de imagine, fantasma, amintirile sau predicțiile, marele vid al somnului, noaptea simțurilor și toată această negativitate care îi smulge pe om veghii și adevărurilor ei sensibile. În timp ce tradiția compara delirul nebunului cu vivacitatea imaginilor onirice, epoca clasică nu asimilează delirul decât ansamblului indisociabil al imaginii și al nopții spiritului pe fondul căreia își ia libertatea. Iar acest ansamblu, transportat în întregime în claritatea veghii, constituie nebunia. Așa trebuie înțelese definițiile nebuniei care revin cu obstinație de-a lungul epocii clasice. Visul, ca figură complexă a imaginii și a somnului, e aproape mereu prezent în aceste definiții. Fie într-un mod negativ, noțiunea de veghe fiind atunci singura în stare să intervină pentru a face distincția între nebuni și cei care dorm[65]; fie într-o manieră pozitivă, delirul fiind definit direct ca o modalitate a visului, având veghea drept diferență specifică: „Delirul este visul persoanelor aflate în stare de veghe."[66] Vechea idee din Antichitate că visul reprezintă o formă tranzitorie de nebunie este inversată; nu visul e cel care împrumută de la alienare puterile sale neliniștitoare — arătând prin asta cât e de fragilă sau limitată rațiunea; nebunia e cea care își ia de la vis natura primară și dezvăluie în această înrudire că e o eliberare a imaginii în noaptea realului.

Visul înșală; duce la confuzii; este iluzoriu. Dar nu e eronat. Și tocmai astfel nebunia nu se epuizează în modalitatea trează a visului, ci depășește eroarea. E adevărat că în vis imaginația forjează *impossibilia et miracula* [lucrurile imposibile și miracolele] sau alătură figuri *veridice irrationali modo* [într-un fel irațional]; dar, remarcă Zacchias, *nullus in his error est ac nulla consequenter insania*[67] [în acestea nu există nici o greșeală și deci nici o nebunie]. Va fi vorba de nebunie când imaginilor, care sunt atât de aproape de vis, li se va adăuga afirmația sau negația constitutivă a erorii. În acest sens propunea *Enciclopedia* faimoasa sa definiție a nebuniei: a te îndepărta de rațiune „cu încredere și cu ferma convingere că o urmezi, iată ce mi se pare — ceea ce numim — a fi *nebun*"[68]. Eroarea este, alături de vis, celălalt element totdeauna prezent

[65] Cf. de exemplu Dufour: „Consider caracteristică tuturor acestor maladii eroarea de înțelegere care judecă greșit *în timpul veghii* lucruri despre care toată lumea gândește la fel" (*Essai*, p. 355); sau Cullen: „Cred că delirul poate fi definit drept o judecată falsă și înșelătoare a unei persoane aflate în stare de veghe asupra unor lucruri care se prezintă cel mai frecvent în viață" (*Institutions*, II, p. 286). Sublinierea ne aparține.

[66] Pitcairn, citat de Sauvages (*loc. cit.*), VII, p. 33 și p. 301; cf. Kant, *Anthropologie*.

[67] Zacchias, *loc. cit.*, p. 118.

[68] *Encyclopédie*, articolul „Folie".

în definiția clasică a alienării. Nebunul, în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, nu e atât victimă a unei iluzii, a unei halucinații a simțurilor sau a unei mișcări a spiritului său. El nu e *înșelat*, ci se *înșală*. Dacă e adevărat că, pe de o parte, spiritul nebunului este dus de arbitrarul oniric al imaginilor, pe de altă parte, în același timp, se închide el însuși în cercul unei conștiințe eronate: „Îi numim nebuni", va spune Sauvages, „pe cei care sunt actualmente privați de rațiune sau care persistă în vreo eroare notabilă; această *eroare constantă* a sufletului e aceea care se manifestă în imaginația sa, în judecățile și dorințele sale, care constituie caracterul acestei clase."[69]

Nebunia începe acolo unde se tulbură și devine obscur raportul omului cu adevărul. Ea își dobândește sensul general și formele particulare pornind de la acest raport și totodată de la distrugerea acestuia. Demența, spune Zacchias, care înțelege aici termenul în sensul cel mai general al nebuniei, *in hoc constitit quod intellectus non distinguit verum a falso*[70] [a constat în aceea că intelectul nu distinge adevărul de fals]. Această ruptură, deși n-o putem înțelege decât ca negație, are structuri pozitive care îi dau forme singulare.

După diferitele forme de acces la adevăr, vor exista diferite tipuri de nebunie. În acest sens distinge, de pildă, Crichton, în ordinul bolilor mintale, mai întâi genul delirurilor, care modifică acest raport cu adevărul ce ia formă în *percepție* („delir general al facultăților mintale în care percepțiile bolnave sunt luate drept realități"); apoi genul halucinațiilor care modifică reprezentarea — „eroare a minții în care obiectele imaginare sunt luate drept realități sau obiectele reale sunt reprezentate în mod fals" —; în sfârșit, genul demențelor care, fără a aboli sau modifica facultățile ce dau acces la adevăr, le slăbesc sau le diminuează puterile. Dar se poate la fel de bine analiza nebunia pornind de la adevărul însuși și de la formele care îi sunt proprii. Acesta e modul în care *Enciclopedia* distinge „adevărul fizic" și „adevărul moral". „Adevărul fizic constă în raportul corect al senzațiilor noastre cu obiectele fizice"; va exista o formă de nebunie determinată de imposibilitatea de a ajunge la această formă de adevăr; un fel de nebunie a lumii fizice care învăluie iluziile, halucinațiile, toate tulburările perceptive; „este o nebunie să auzi concertele îngerilor, ca unii entuziaști". „Adevărul moral", în schimb, „constă în justețea raporturilor pe care le vedem fie între obiectele morale, fie între aceste obiecte și noi." Va fi o formă de nebunie care va consta în pierderea acestor raporturi; așa sunt nebuniile caracterului, ale conduitei și ale pasiunilor: „Sunt deci adevărate nebunii toate toanele spiritului

[69] Sauvages, *loc. cit.*, VII, p. 33.
[70] Zacchias, *loc. cit.*, p. 118.

nostru, toate iluziile amorului propriu și toate pasiunile noastre când sunt duse până la orbire; căci orbirea este caracterul distinctiv al nebuniei."[71]

Orbire: iată unul dintre cuvintele care se apropie cel mai mult de esența nebuniei clasice. Ea vorbește de această noapte a unui cvasisomn care înconjoară imaginile nebuniei, dându-le, în solitudinea lor, o invizibilă suveranitate; dar el vorbește și despre credințele greșit întemeiate, despre judecățile care se înșală, despre tot acest fond de greșeli care e inseparabil de nebunie. Discursul fundamental al delirului, în puterile sale constitutive, revelează astfel prin ce anume nu era deloc discurs al rațiunii, în ciuda analogiilor de formă, în ciuda rigorii sensului său. El vorbea, dar în noaptea orbirii; era mai mult decât textul dezlânat și dezordonat al unui vis, pentru că *se înșela*; dar era mai mult decât o propoziție eronată, pentru că plonjase în această *obscuritate* globală care e cea a somnului. Delirul, ca principiu al nebuniei, este un sistem de propoziții false în sintaxa generală a visului.

Nebunia se află exact în punctul de contact dintre oniric și eronat; parcurge, în variațiile sale, suprafața în care ele se înfruntă, aceea care le leagă și totodată le separă. Cu eroarea, are în comun nonadevărul și arbitrarul în afirmație sau negație; de la vis împrumută ascensiunea imaginilor și prezența colorată a fantasmelor. Dar în timp ce eroarea nu e decât nonadevăr, în timp ce visul nici nu afirmă, nici nu judecă, ea, nebunia, umple de imagini vidul erorii și leagă fantasmele prin afirmarea falsului. Într-un sens, ea e deci plenitudine, adăugând figurilor nopții puterile zilei, formelor fanteziei activitatea spiritului treaz; ea leagă conținuturi obscure de formele clarității. Dar această plenitudine nu e, de fapt, *culmea vidului*? Prezența imaginilor nu oferă în fond decât fantasme înconjurate de noapte, figuri întrezărite printre gene, detașate deci de orice realitate sensibilă; oricât de vii ar fi și oricât de riguros inserate în corp, aceste imagini sunt neant, pentru că nu reprezintă nimic; cât despre judecata eronată, ea nu judecă decât în aparență: neafirmând ceva adevărat sau real, ea nu afirmă nimic, este prinsă în întregime în nonființa erorii.

Alăturând vederea și orbirea, imaginea și judecata, fantasma și limbajul, somnul și veghea, ziua și noaptea, nebunia, în fond, nu este *nimic*, căci ea leagă în toate acestea ceea ce au negativ. În ce privește acest *nimic*, paradoxul ei este că-l *manifestă*, îl face să se fracționeze în semne, cuvinte, gesturi. Inextricabilă unitate a ordinii și a dezordinii, a ființei legitime a lucrurilor și a neantului nebuniei. Căci nebunia, deși nu e nimic, nu se poate manifesta decât ieșind din ea însăși și căpătând aparență în ordinea rațiunii; devenind astfel contrarul ei înseși. Astfel se clarifică paradoxurile experienței clasice; nebunia e întotdeauna absentă,

---

[71] *Encyclopédie*, art. „Folie".

într-o perpetuă închidere în sine, unde e inaccesibilă, fără manifestare sau pozitivitate; și totuși este prezentă și perfect vizibilă sub formele singulare de a fi ale omului nebun. Ea, care e dezordine absurdă, când e examinată nu revelează decât forme ordonate, mecanisme riguroase în suflet și în corp, limbaj articulat după o logică vizibilă. Totul este doar rațiune în ceea ce nebunia poate spune despre ea însăși, ea, care este negare a rațiunii. Pe scurt, *o privire rațională asupra nebuniei e oricând posibilă și necesară, în însăși măsura în care ea este nonrațiune.*

Cum să nu rezumăm această experiență pur și simplu prin nerațiune? Ceea ce înseamnă, pentru rațiune, tot ce e mai apropiat și mai depărtat, mai plin și mai gol; ceea ce i se oferă în structuri familiare — autorizând o cunoaștere, curând o știință care se va voi pozitivă — și care e mereu repliată față de ea, în rezerva inaccesibilă a neantului.

*

Iar dacă acum înțelegem să evaluăm, pentru ea însăși, în afara înrudirilor sale cu visul și eroarea, nerațiunea clasică, trebuie să o înțelegem nu ca rațiune bolnavă, pierdută ori alienată, ci pur și simplu ca *rațiune orbită*.

Orbirea[72] înseamnă noaptea în plină zi, obscuritate care domnește chiar în centrul a ceea ce este excesiv în explozia luminii. Rațiunea orbită deschide ochii spre soare și nu vede *nimic*, adică *nu vede*[73]; în orbire, reculul general al obiectelor spre profunzimea nopții are drept corelativ imediat suprimarea vederii înseși; în clipa în care vede obiectele dispărând în noaptea secretă a luminii, vederea se află în momentul dispariției sale.

A spune că nebunia este orbire înseamnă a spune că nebunul vede ziua, aceeași zi ca și omul cu rațiune (amândoi trăiesc în aceeași lumină; dar văzând chiar această zi și nimic în afară de ea și nimic în ea, nebunul o vede ca și cum ar fi vidă, ca o noapte, ca nimic; tenebrele sunt pentru el maniera de a percepe ziua). Ceea ce înseamnă că văzând noaptea și nimicul nopții, el nu vede deloc. Și crezând că vede, lasă să vină la el, ca realități, fantasmele imaginației sale și întreaga populație a nopților. Iată de ce delir și orbire se află într-un raport care face esența nebuniei, întocmai cum adevărul și lumina, în raportul lor fundamental, sunt constitutive pentru rațiunea clasică.

---

72 Luată în sensul pe care-l dădea Nicolle acestui cuvânt, când se întreba dacă inima avea „parte de toate orbirile spiritului“ (*Essais*, vol. VIII, partea a II-a, p. 77).

73 Temă carteziană reluată adesea de Malebranche; a nu gândi nimic înseamnă a nu gândi; a nu vedea nimic înseamnă a nu vedea.

În acest sens demersul cartezian al îndoielii este tocmai marea conjurație a nebuniei. Descartes își închide ochii și își astupă urechile ca să vadă mai bine adevărata lumină a zilei esențiale; el e astfel protejat împotriva orbirii nebunului care, deschizând ochii, nu vede decât noaptea și, nevăzând deloc, crede că vede când își imaginează tot felul de lucruri. În lumina uniformă a simțurilor sale blocate, Descartes a rupt cu orice fascinație posibilă și, dacă vede, e sigur că vede ceea ce vede. Asta în timp ce în fața privirii nebunului, îmbătat de o lumină care e noapte, cresc și se înmulțesc imagini, incapabile să se critice pe ele însesi (pentru că nebunul *le vede*), dar ireparabil separate de ființă (pentru că nebunul nu vede *nimic*).

Nerațiunea se află în același raport cu rațiunea ca orbirea cu însăși strălucirea zilei. Și nu e nici o metaforă la mijloc. Suntem în centrul marii cosmologii care animă întreaga cultură clasică. „Cosmosul" Renașterii, atât de bogat în comunicații și în simbolisme interne, dominat în întregime de prezența încrucișată a astrelor, a dispărut acum, fără ca „natura" să-și fi găsit statutul de universalitate, fără să primească recunoștința lirică a omului și să-l poarte în ritmul anotimpurilor sale. Ceea ce rețin clasicii din „lume", ceea ce presimt deja din „natură" este o lege extrem de abstractă, care formează totuși opoziția cea mai vie și cea mai concretă, aceea *dintre zi și noapte*. A trecut timpul fatal al planetelor, încă n-a venit cel liric al anotimpurilor; este timpul universal, dar complet împărțit între ele, al luminii și tenebrelor. Formă pe care gândirea o stăpânește în întregime într-o știință matematică — fizica lui Descartes este ca o *mathesis* a luminii —, dar care trasează în același timp în existența umană marea cezură tragică: aceea care domină în același mod imperios timpul teatral al lui Racine și spațiul lui Georges de la Tour. Cercul zilei și al nopții este legea lumii clasice: cea mai redusă, dar cea mai exigentă dintre necesitățile lumii, cea mai inevitabilă, dar și cea mai simplă dintre legalitățile naturii.

Legea care exclude orice dialectică și orice reconciliere; care întemeiază, prin urmare, unitatea neîntreruptă a cunoașterii și totodată împărtășirea fără compromis a existenței tragice; ea domnește asupra unei lumi fără apus, care nu cunoaște nici o efuziune, și nici grijile atenuate ale lirismului; totul trebuie să fie veghe sau vis, adevăr sau noapte, lumină a firii sau neant al umbrei. Ea prescrie o ordine inevitabilă, o împărțire senină, care face posibil adevărul și îl pecetluiește definitiv.

Și totuși, de o parte și de alta a acestei ordini, două figuri simetrice, două figuri inverse sunt o dovadă că există extremități unde această ordine poate fi încălcată, arătând în același timp cât de important este să nu fie încălcată. Pe de altă parte tragedia. Regula zilei din teatru are un conținut pozitiv; ea impune duratei tragice să se echilibreze în jurul al-

ternanței, singulară, dar universală, între zi și noapte; întregul tragediei trebuie să se împlinească în această unitate de timp, căci ea nu e în fond decât confruntarea celor două regate, legate unul de altul de timpul însuși, în ireconciliabil. Orice zi din teatrul lui Racine stă sub semnul unei nopți pe care o aduce, ca să spunem așa, la lumină: noaptea Troiei și a masacrelor, noaptea dorințelor lui Nero, noaptea romană a lui Titus, noaptea Athaliei. Aceste mari pânze ale nopții, aceste zone de umbră sunt cele care bântuie ziua fără să se lase distruse și nu vor dispărea decât în noua noapte a morții. Iar aceste nopți fantastice, la rândul lor, sunt bântuite de o lumină care formează un fel de reflex infernal al zilei: arderea Troiei, torțele pretorienilor, lumina palidă a visului. În tragedia clasică ziua și noaptea sunt dispuse în oglindă, se reflectă la infinit și dau acestui cuplu simplu o profunzime neașteptată care învăluie dintr-o mișcare întreaga viață a omului și moartea sa. În același mod, în *Madeleine au miroir*, umbra și lumina stau față în față, împart și unesc totodată un chip și reflexul său, un craniu și imaginea sa, o veghe și o liniște; și, în *Imagine-Saint Alexis*, pajul cu torța îl descoperă sub umbra bolții pe cel care i-a fost stăpân; un băiat luminos și grav întâlnește toată mizeria oamenilor; un copil scoate la lumină moartea.

În fața tragediei și a limbajului ei hieratic, murmurul confuz al nebuniei. Și aici, marea lege a împărțirii a fost violată; umbră și lumină se amestecă în furia demenței, ca în dezordinea tragică. Într-un alt mod, totuși. Personajul tragic găsea în noapte un fel de adevăr sumbru al zilei; noaptea Troiei rămânea adevărul Andromacăi, după cum noaptea Athaliei prevestea adevărul zilei în curs; noaptea, paradoxal, dezvăluia; ea era *ziua cea mai profundă a ființei*. Nebunul, dimpotrivă, nu întâlnește, în zi, decât inconsistența figurilor nopții; el lasă lumina să se întunece de toate iluziile visului; ziua lui nu e decât *noaptea cea mai superficială a aparenței*. În acest sens omul tragic este mai mult ca oricare altul angajat în ființă și purtător al adevărului ei, deoarece, ca Fedra, el aruncă în fața nemilosului soare toate secretele nopții; în timp ce omul nebun este în întregime exclus din ființă. Și cum să nu fie, el, cel care împrumută nonființei nopții reflexul iluzoriu al zilelor?

Înțelegem că eroul tragic — spre deosebire de personajul baroc al epocii precedente — n-ar putea niciodată să fie nebun; și că, invers, nebunia n-ar putea fi, în sine, purtătoarea acestor valori ale tragediei, pe care le cunoaștem de la Nietzsche și Artaud. În epoca clasică, omul tragediei și omul nebuniei se înfruntă, fără dialog posibil, fără limbaj comun; căci unul nu știe să pronunțe decât cuvintele decisive ale ființei, în care se regăsesc timpul iluminării, adevărul luminii și profunzimea nopții; celălalt repetă întruna murmurul indiferent în care vin să se anuleze trăncănelile zilei și umbra mincinoasă.

*

Nebunia desemnează echinoxul între vanitatea fantasmelor nopții și nonființa judecăților zilei.

Și acest lucru, pe care l-am putut afla, bucată cu bucată, de la arheologia științei, ne fusese spus deja, într-o simplă fulgurație tragică, în ultimele cuvinte ale Andromacăi.

Ca și cum, în momentul în care nebunia dispare din actul tragic, în momentul în care omul tragic se desparte pentru mai mult de două secole de omul nerațional, în acest moment s-ar cere de la ea o ultimă reprezentație. Cortina care cade peste ultima scenă din *Andromaca* se lasă și asupra celei din urmă dintre marile încarnări tragice ale nebuniei. Dar în această prezență aflată în pragul propriei sale dispariții, în această nebunie pe cale să se retragă pentru totdeauna, se enunță ceea ce este ea și va fi pentru întreaga epocă clasică. Oare nu cumva tocmai în clipa dispariției sale își poate profera mai bine adevărul, adevărul ei de absență, adevărul care e acela al zilei aflate la limitele nopții? Trebuia ca aceasta să fie *ultima* scenă a *primei* mari tragedii clasice; sau, dacă vrem, *prima* dată când este enunțat adevărul clasic al nebuniei într-o mișcare tragică, *ultima* din teatrul preclasic. Adevăr, în orice caz, instantaneu, pentru că apariția nu-i poate fi decât dispariție; fulgerul nu se vede decât în noaptea adâncă.

Oreste, în mânia sa, traversează un triplu cerc al nopții; trei reprezentări concentrice ale *orbirii*. Se crapă de ziuă peste palatul lui Pirus; noaptea nu s-a risipit încă, tivind cu umbră această lumină și indicându-i peremptoriu limita. În această dimineață care e dimineață de sărbătoare, crima a fost comisă, iar Pirus a închis ochii asupra zilei care începe: fragment de umbră aruncat acolo pe treptele altarului, pe pragul luminii și al întunericului. Cele două mari teme cosmice ale nebuniei sunt deci prezente sub diverse forme, ca prevestire, decor și contrapunct al furiei lui Oreste.[74] Ea poate deci începe: în lumina nemiloasă care denunță crima lui Pirus și trădarea Hermionei, în această zi în care totul explodează într-un adevăr atât de nou și atât de vechi totodată, un prim cerc de umbră: un nor sumbru în care, în jurul lui Oreste, lumea începe să dea înapoi; adevărul dispare în acest paradoxal crepuscul, în această seară matinală în care cruzimea adevărului se va metamorfoza în turbarea fantasmelor:

„Dar ce noapte adâncă, deodată, mă-nconjoară?"

E noaptea goală a *erorii*; dar pe fondul acestei prime obscurități, va apărea o strălucire, o falsă strălucire; aceea a imaginilor. Coșmarul se

---

[74] Ar trebui s-o adăugăm pe Andromaca, văduvă, și soție, și iar văduvă, în veșminte de doliu și podoabe de sărbătoare care sfârșesc prin a se confunda și a spune același lucru; și strălucirea regalității ei în noaptea sclaviei sale.

ivește, nu în lumina clară a dimineții, ci într-o scânteiere sumbră: lumina furtunii și a crimei.

„O, zei! ce pâraie de sânge curg în jurul meu!"

Și iată acum dinastia *visului*. În această noapte fantasmele sunt libere; Eriniile apar și se impun. Ceea ce le face precare, le face și suverane; ele triumfă cu ușurință în singurătatea în care se succedă; nimic nu le recuză; imagini și limbaj se încrucișează, în apostrofe care sunt invocații, prezențe afirmate și respinse, solicitate și temute. Dar toate aceste imagini converg spre noapte, spre o a doua noapte care e cea a pedepsei, a răzbunării eterne, a morții chiar în interiorul morții. Eriniile sunt rechemate în această umbră care e a lor — locul lor de naștere și adevărul lor, adică propriul lor neant.

„Veniți să mă luați în noaptea cea eternă?"

Este momentul în care se descoperă că imaginile nebuniei nu sunt decât vis și eroare, iar dacă nefericitul orbit de ele le cheamă, e pentru a dispărea mai bine cu ele în neantul căruia îi sunt destinate.

Pentru a doua oară deci traversăm un cerc al nopții. Dar pentru asta nu suntem trimiși la realitatea clară a lumii. Ajungem, dincolo de ceea ce se manifestă din nebunie, la *delir*, la această structură esențială și constitutivă care susținuse în secret nebunia de la primele ei momente. Acest delir are un nume, Hermiona; Hermiona, care nu mai apare ca viziune halucinată, ci ca adevăr ultim al nebuniei. E semnificativ că Hermiona intervine chiar în acest moment al furiilor: nu printre Eumenide, nici înaintea lor, pentru a le călăuzi; ci în urma lor și separată de ele prin noaptea în care l-au atras pe Oreste și unde ele însele s-au risipit acum. Pentru că Hermiona intervine ca figură constitutivă a delirului, ca adevărul care domnea în mod secret de la început, și ale cărui sclave erau, în fond, Eumenidele. Prin aceasta, ne aflăm la polul opus tragediei grecești, în care Eriniile erau destin final și adevăr care, din negura vremurilor, își pândiseră eroul; pasiunea lui nu era decât instrumentul lor. Aici Eumenidele sunt doar reprezentări în slujba delirului, adevăr prim și ultim, care se profila deja în pasiune și se afirmă acum în goliciunea sa. Acest adevăr domnește singur, îndepărtând imaginile:

„Dar nu, plecați, lăsați-o pe Hermiona."

Hermiona, care dintotdeauna îl sfâșiase pe Oreste, distrugându-i bucată cu bucată rațiunea, Hermiona, pentru care el a devenit „paricid, asasin, profanator", se descoperă în sfârșit ca adevăr și desăvârșire a nebuniei sale. Iar delirul, în rigoarea sa, nu mai are altceva de spus decât să enunțe ca decizie iminentă un adevăr de multă vreme cotidian și derizoriu.

„Iar eu îi duc, în fine, inima-mi, s-o devoreze."

Sunt zile și ani de când Oreste făcuse această ofrandă sălbatică. Dar enunță acum acest principiu al nebuniei sale ca punct final. Căci nebunia

nu poate merge mai departe. Întrucât și-a spus adevărul în delirul său esențial, nu mai poate decât să se cufunde într-o a treia noapte, aceea din care nu se mai revine, aceea a neîncetatei devorări. Nerațiunea nu poate apărea decât o clipă, în momentul în care limbajul intră în tăcere, în care delirul însuși tace, în care inima e devorată.

În tragediile de la începutul secolului al XVII-lea, nebunia, de asemenea, dezlega drama; dar o dezlega eliberând adevărul; se deschidea încă asupra limbajului, asupra unui limbaj reînnoit, cel al explicației și al realului recucerit. Ea nu putea fi decât cel mult penultimul moment al tragediei. Nu ultimul, ca în *Andromaca*, în care nici un adevăr nu e spus, decât acela, în Delir, al unei pasiuni care a găsit odată cu nebunia perfecțiunea împlinirii sale.

Mișcarea proprie nerațiunii, pe care cunoașterea clasică a tot urmărit-o, își realizase deja totalitatea traiectoriei în concizia cuvântului tragic. După care liniștea putea să domnească, iar nebunia să dispară în prezența, mereu retrasă, a nerațiunii.

*

Ceea ce știm acum despre nerațiune ne permite să înțelegem mai bine ce era internarea.

Acest gest care făcea să dispară nebunia într-o lume neutră și uniformă a excluderii nu marca o întrerupere în evoluția tehnicilor medicale, nici în progresul ideilor umanitare. El își căpăta sensul exact prin faptul că nebunia, în epoca clasică, a încetat să fie semnul unei alte lumi și a devenit paradoxala manifestare a nonființei. În fond, internarea nu vizează în primul rând suprimarea nebuniei, alungarea din ordinea socială a unei figuri care nu-și găsește locul; esența ei nu este îndepărtarea unui pericol. Ea arată doar ce e, în esență, nebunia: adică o aducere la lumină a nonființei; și făcând evidentă această manifestare, o suprimă prin însuși acest fapt, pentru că o restituie adevărului ei de neant. Internarea este practica ce corespunde cel mai bine unei nebunii resimțite ca nerațiune, cu alte cuvinte ca negativitate vidă a rațiunii; nebunia este recunoscută aici ca nefiind *nimic*. Adică, pe de o parte, ea e imediat percepută ca diferență: de unde formele de judecată spontană și colectivă cerute nu medicilor, ci oamenilor cu bun-simț, pentru a determina internarea unui nebun[75]; și, pe de altă parte, internarea nu poate avea alt scop decât o corecție (adică suprimarea diferenței sau împlinirea acestui nimic care e nebunia în moarte); de unde aceste dorințe de moarte pe care le găsim atât de des în registrele de internare sub pana gardienilor

[75] În acest sens o definiție a nebuniei ca aceea propusă de Dufour (și ea nu diferă în esență de cele care-i sunt contemporane) poate trece drept o *teorie* a internării, pentru că desemnează nebunia ca o eroare onirică, o dublă nonființă

și care nu sunt, pentru internare, semn de sălbăticie, de inumanitate sau de perversiune, ci enunț strict al sensului său: o operație de aneantizare a neantului.[76] Internarea conturează, la suprafața fenomenelor și într-o sinteză morală grăbită, structura secretă și distinctă a nebuniei.

Este internarea cea care își înrădăcinează practicile în această intuiție profundă? Nebunia a fost delimitată ca nonființă pentru că, sub efectul internării, dispăruse realmente din orizontul clasic? Întrebări ale căror răspunsuri trimit unul la altul într-o circularitate perfectă. Este inutil, fără îndoială, să ne pierdem în ciclul, care trebuie mereu reînceput, al acestor forme de interogație. E mai bine să lăsăm cultura clasică să formuleze, în structura ei generală, experiența pe care a avut-o în legătură cu nebunia, și care ajunge la aceleași semnificații, în ordinea identică a logicii sale interne, ici și colo, în ordinea speculației și în ordinea instituției, în discurs și în decret, în cuvânt și în lozincă — peste tot unde un element purtător de semn poate căpăta pentru noi valoare de limbaj.

---

imediat sensibilă în diferența față de universalitatea oamenilor: „Eroare a înțelegerii care judecă greșit, în timpul veghii, lucruri despre care toată lumea gândește la fel" (*Essai*, p. 355).

[76] Cf. de exemplu adnotări ca acestea, în legătură cu un nebun internat la Saint-Lazare de șaptesprezece ani: „Sănătatea i s-a șubrezit mult; putem spera că va muri curând" (B.N. Clairambault, 986, f. 113).

Capitolul III
FIGURI ALE NEBUNIEI

Nebunia e deci negativitate. Dar negativitate care se oferă într-o plenitudine de fenomene, conform unei bogății înțelept aranjate în grădina speciilor.

În spațiul limitat și definit de această contradicție se desfășoară cunoașterea discursivă a nebuniei. Sub figurile ordonate și calme ale analizei medicale se află la lucru un raport dificil, în care are loc devenirea istorică: raportul între *nerațiune*, ca sens ultim al nebuniei, și *raționalitate*, ca formă a adevărului ei. Ca nebunia, mereu situată în regiunile originare ale erorii, mereu în retragere în raport cu rațiunea, să se poată totuși deschide în întregime asupra ei și să-i încredințeze totalitatea secretelor sale: iată problema pe care o manifestă și o ascunde în același timp cunoașterea nebuniei.

În acest capitol nu ne propunem să facem istoria diferitelor noțiuni ale psihiatriei, punându-le în raport cu ansamblul științei, teoriilor, observațiilor medicale care le sunt contemporane; nu vom vorbi de psihiatrie în medicina spiritelor sau în fiziologia solidelor. Ci, reluând una câte una marile figuri ale nebuniei care s-au menținut de-a lungul epocii clasice, vom încerca să arătăm cum s-au situat ele în interiorul experienței nerațiunii; cum a obținut fiecare dintre ele o coeziune proprie; și cum au ajuns să manifeste într-o manieră *pozitivă negativitatea* nebuniei.

Această pozitivitate dobândită nu e nici de același nivel, nici de aceeași natură, nici de aceeași forță pentru diferitele forme ale nebuniei: pozitivitate subțire, mică, transparentă, încă foarte aproape de negativitatea nerațiunii, pentru conceptul de *demență*; mai densă deja, cea care e dobândită, printr-un întreg sistem de imagini, de *manie* și de *melancolie*; cea mai consistentă și mai îndepărtată de nerațiune, dar și cea mai periculoasă pentru ea, este aceea care, printr-o reflecție la limita dintre morală și medicină, prin elaborarea unui fel de spațiu corporal care e atât etic, cât și organic, dă un conținut noțiunilor de *isterie*, de *ipohondrie*, la tot ce vom numi curând *maladii nervoase*; această pozitivitate e atât de distantă de ceea ce constituie centrul nerațiunii și atât de rău integrată în structurile sale încât va sfârși prin a o repune în discuție și a o face să se răstoarne cu totul la sfârșitul epocii clasice.

I. GRUPUL DEMENȚEI

Sub nume diverse, dar care acoperă aproape toate același domeniu — *dementia, amentia, fatuitas, stupiditas, morosis* [demența, nebunia, prostia, stupiditatea, imbecilitatea] — demența este recunoscută de cea mai mare parte a medicilor din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea. Recunoscută, destul de ușor izolată printre celelalte specii morbide; dar nu definită în conținutul ei pozitiv și concret. De-a lungul acestor două secole, ea persistă în elementul negativului, mereu împiedicată să dobândească o figură caracteristică. Într-un sens, demența este, între toate maladiile spiritului, cea care rămâne cel mai aproape de esența nebuniei. Dar de nebunie în general — de nebunie resimțită în tot ce poate avea ea negativ: dezordine, descompunere a gândirii, eroare, iluzie, nonrațiune și nonadevăr. Această nebunie, ca simplu revers al rațiunii și contingență pură a spiritului, este foarte bine definită de un autor din secolul al XVIII-lea într-o extensiune pe care nici o formă pozitivă nu reușește s-o epuizeze sau s-o limiteze: „Nebunia are simptome variate la infinit. Intră în compoziția sa toate lucrurile văzute și înțelese, gândite și meditate. Ea apropie aspectele cele mai îndepărtate în aparență. Amintește ceea ce pare să fi fost complet uitat. Vechile imagini recapătă viață; aversiunile considerate stinse renasc; slăbiciunile devin mai vii; dar atunci totul este în dezordine. Ideile, în confuzia lor, seamănă cu caracterele de literă dintr-o tipografie care ar fi asamblate fără un scop anume și neîndemânatic. N-ar rezulta nimic care să prezinte un sens logic."[1] Demența se apropie tocmai de nebunia astfel concepută, în toată negativitatea dezordinii sale.

Demența este deci în spirit hazardul extrem și totodată deplinul determinism; toate efectele se pot produce în ea, pentru că toate cauzele o pot provoca. Nu există tulburări în organele gândirii care să nu poată suscita unul dintre aspectele demenței. Ea nu are, la drept vorbind, simptome; e mai curând posibilitatea deschisă de toate simptomele posibile ale nebuniei. E adevărat că Willis îi atribuie ca semn și caracteristică esențială *stupiditas*.[2] Dar câteva pagini mai încolo *stupiditas* devine echivalentul demenței: *stupiditas sive morosis* [stupiditatea sau imbecilitatea]... Stupiditatea e atunci pur și simplu „lipsa de inteligență și de judecată" — atingere, prin excelență, a rațiunii în funcțiile sale cele mai înalte. Totuși această lipsă nu e nici ea cea dintâi; căci sufletul rațional, tulburat în demență, nu e închis în corp fără ca un element mixt să medieze între ele; între sufletul rațional și corp se desfășoară, într-un spațiu mixt, întins și punctual totodată, corporal și deja gânditor, această

[1] *Examen de la prétendue possession des filles de la paroisse de Landes*, 1735, p. 14.
[2] Willis, *Opera*, vol. II, p. 227.

anima sensitiva sive corporea [suflet sensitiv sau corporal] care cuprinde puterile intermediare și mediatoare ale imaginației și ale memoriei; ele sunt cele care furnizează spiritului ideile sau cel puțin elementele care le permit să se formeze; și când funcționarea le e tulburată — funcționarea lor corporală — atunci *intellectus acies* [puterea de pătrundere a intelectului], „ca și cum ochii i-ar fi acoperiți, ajunge să fie cel mai adesea năucită sau măcar întunecată”[3]. În spațiul organic și funcțional în care se răspândește, asigurându-i astfel unitatea vie, sufletul corporal își are sediul său; are și instrumentele și organele acțiunii sale imediate; sediul sufletului corporal este creierul (și în special corpul calos pentru imaginație, substanța albă pentru memorie); organele sale imediate sunt formate de spiritele animale. În cazul demenței, trebuie să presupunem fie o atingere a creierului însuși, fie o perturbare a spiritelor, fie o tulburare combinată a sediului și a organelor, adică a creierului și a spiritelor. Dacă doar creierul este cauza maladiei, îi putem căuta originea mai întâi în înseși dimensiunile materiei cerebrale, fie că e prea mică pentru a funcționa convenabil, fie, dimpotrivă, că e prea abundentă și prin aceasta mai puțin solidă și parcă de o calitate inferioară, *mentis acumini minus accommodum* [potrivit mai puțin ascuțimii spiritului]. Dar trebuie să incriminăm uneori și forma creierului; de îndată ce nu mai are această formă *globosa* [sferică] care permite o reflectare echitabilă a spiritelor animale, de îndată ce s-a produs o depresiune sau o proeminență anormală, atunci spiritele sunt trimise în direcții neregulate; ele nu mai pot să transmită, în parcursul lor, imaginea într-adevăr fidelă a lucrurilor și să încredințeze sufletului rațional idolii sensibili ai adevărului: demența e aici. Într-un mod și mai subtil: creierul trebuie să conserve, pentru rigoarea funcționării sale, o anumită intensitate a căldurii și umidității, o anumită consistență, un fel de calitate sensibilă a texturii și a substanței; de îndată ce se face prea umed sau prea frig — nu asta se întâmplă adesea copiilor și bătrânilor? — vedem apărând semne de *stupiditas*; le percepem astfel când substanța creierului devine prea greoaie și parcă impregnată de o apăsătoare influență terestră; oare nu putem crede că această încetineală a substanței cerebrale se datorează unei oarecare densități a aerului și unui anumit caracter grosier al solului, care ar putea explica faimoasa stupiditate a beoțienilor?[4]

În *morosis*, numai spiritele animale pot fi modificate: fie că ele însele au fost îngreunate de o apăsare asemănătoare și au devenit rudimentare ca formă, neregulate în dimensiuni, ca și cum ar fi fost atrase de o gravitație imaginară spre încetineala pământului. În alte cazuri, au fost făcute apoase, inconsistente și volubile.[5]

---

[3] *Ibid.*, p. 265.

[4] Willis, *Opera*, vol. II, pp. 266–267.

[5] *Ibidem*.

Tulburările spiritelor și tulburările creierului pot fi izolate la început; dar nu rămân așa niciodată; perturbările nu întârzie să se combine, fie că se transformă calitatea spiritelor ca un efect al viciilor materiei cerebrale, fie că aceasta, dimpotrivă, e modificată de defectele spiritelor. Când spiritele sunt greoaie și mișcările lor prea lente, sau dacă sunt prea fluide, porii creierului și canalele parcurse se obturează sau iau forme defectuoase; în schimb, dacă însuși creierul are vreun defect, spiritele nu ajung să-l traverseze printr-o mișcare normală și, în consecință, dobândesc o diateză defectuoasă.

Am căuta în zadar, în toată această analiză a lui Willis, chipul precis al demenței, profilul semnelor care-i sunt proprii sau al cauzelor sale specifice. Nu pentru că descrierea ar fi lipsită de precizie; dar demența pare să acopere întregul domeniu al modificărilor posibile în oricare dintre domeniile „genul nervos": spirite sau creier, moliciune sau rigiditate, căldură sau răcire, greutate exagerată, ușurință excesivă, materie deficientă sau prea abundentă: toate posibilitățile metamorfozelor patologice sunt convocate în jurul fenomenului demenței pentru a-i furniza explicațiile virtuale. Demența nu își organizează cauzele, nu le localizează, nu le precizează calitățile după configurația simptomelor sale. Ea constituie efectul universal al oricărei modificări posibile. Într-o anumită manieră, demența înseamnă nebunie, mai puțin toate simptomele specifice unei forme de nebunie: un fel de nebunie în filigranul căreia transpare pur și simplu ceea ce e nebunia în puritatea esenței sale, în adevărul ei general. Demența înseamnă tot ce poate fi nerațional în înțeleapta mecanică a creierului, a fibrelor și a spiritelor.

Dar la un asemenea nivel de abstractizare, conceptul medical nu se elaborează; e prea distant față de obiectul său; se articulează în dihotomii pur logice: alunecă spre virtualități; nu acționează efectiv. Demența, ca experiență medicală, nu cristalizează.

*

Spre jumătatea secolului al XVIII-lea, conceptul de demență este tot negativ. De la medicina lui Willis la fiziologia solidelor, lumea organică și-a schimbat aspectul; totuși analiza rămâne de același tip; este vorba doar de a include în demență toate formele de „nerațiune" pe care le poate manifesta sistemul nervos. La începutul articolului „Démence" din *Encyclopédie*, Aumont arată că rațiunea, privită în existența ei naturală, constă în transformarea impresiilor sensibile; comunicate de fibre, ele ajung până la creier, care le transformă în noțiuni, pe traiectele interioare ale spiritelor. Există nerațiune — sau mai curând nebunie — de îndată ce aceste transformări nu se mai fac după căile obișnuite și sunt exagerate sau pervertite, sau chiar abolite. Abolirea înseamnă nebunia

în stare pură, nebunia ajunsă la paroxism, ca și cum și-ar fi atins punctul de adevăr maxim: demența. Cum se produce ea? De ce toată această muncă de transformare a impresiilor se vede dintr-o dată abolită? Ca și Willis, Aumont convoacă în jurul nerațiunii toate eventualele tulburări ale genului nervos. Există perturbările provocate de intoxicațiile sistemului: opiul, cucuta, mătrăguna; Bonet, în *Sepulchretum*, n-a raportat oare cazul unei tinere care a devenit dementă după ce a fost mușcată de un liliac? Anumite maladii incurabile ca epilepsia produc exact același efect. Dar mai frecvent trebuie să căutăm cauza demenței în creier, fie că el a fost modificat accidental de o lovitură, fie că are o malformație congenitală și volumul îi e prea mic pentru buna funcționare a fibrelor și buna circulație a spiritelor. Spiritele însеși pot sta la originea demenței pentru că sunt epuizate, fără forță și leneșe, sau pentru că au fost îngroșate și au devenit apoase sau vâscoase. Dar cauza cea mai frecventă a demenței rezidă în starea fibrelor, care nu mai sunt capabile să suporte impresiile și să le transmită. Vibrația care ar trebui să declanșeze senzația nu se produce; fibra rămâne imobilă, desigur pentru că e prea relaxată, sau pentru că e prea întinsă și a devenit cu totul rigidă; în anumite cazuri, ea nu mai e capabilă să vibreze la unison fiindcă e prea aspră. În orice caz, „resortul" a fost pierdut. Cât despre motivele acestei incapacități de a vibra, ele sunt atât pasiunile, cât și cauzele înnăscute sau maladiile de tot felul, afecțiunile aburilor sau, în sfârșit, bătrânețea. Tot domeniul patologiei este parcurs pentru a găsi cauze și o explicație demenței, dar figura simptomatică întârzie mereu să apară; observațiile se acumulează, lanțurile cauzale se întind, dar în zadar am căuta profilul propriu al maladiei.

Când Sauvages va voi să scrie articolul „Amentia" pentru lucrarea sa *Nosologie méthodique*, firul simptomatologiei îi va scăpa și nu va mai putea rămâne fidel acelui faimos „spirit al botaniștilor", care trebuie să-i călăuzească opera; el nu știe să distingă formele demenței decât după cauzele lor: *amentia senilis*, cauzată „de rigiditatea fibrelor, care le face insensibile la impresiile obiectelor"; *amentia serosa*, datorată unei acumulări de serozitate în creier, cum a putut constata un măcelar la niște oi nebune care „nici nu mâncau, nici nu beau" și a căror substanță cerebrală era „în întregime convertită în apă"; *amentia a venenis*, provocată mai ales de opiu; *amentia a tumore*; *amentia microcephalica*: Sauvages însuși a văzut „această specie de demență într-o tânără care se află la spitalul din Montpellier: e numită Maimuța, pentru că are capul foarte mic și seamănă cu acest animal"; *amentia a siccitate*: într-o manieră generală, nimic nu slăbește rațiunea mai mult decât fibrele uscate, răcite sau coagulate; trei fete tinere, care călătoriseră în toiul iernii într-o trăsură, au fost cuprinse de demență; Bartholin le-a redat rațiunea „înfășurându-le capul într-o piele de oaie proaspăt jupuită"; *amentia morosis*: Sauvages

nu știe dacă trebuie într-adevăr să o distingă de demența seroasă; *amentia ab ictu*; *amentia rachialgica*; *amentia a quartana*, datorată paludismului; *amentia calculosa*; s-a găsit în creierul unui dement „un calcul piciform care plutea în serozitatea ventriculului".

Într-un sens, nu există o simptomatologie specifică demenței: nici o formă de delir, de halucinație sau de violență nu-i aparține în exclusivitate sau printr-o necesitate naturală. Adevărul ei nu e făcut decât dintr-o juxtapunere: pe de o parte, o acumulare de cauze eventuale, al căror nivel, ordine, natură pot fi cât se poate de diferite; pe de altă parte, o serie de efecte care nu au drept trăsătură comună decât aceea de a manifesta absența sau funcționarea defectuoasă a rațiunii, imposibilitatea de a accede la realitatea lucrurilor și la adevărul ideilor. Demența este forma empirică, cea mai generală și cea mai negativă în același timp, a nerațiunii — nonrațiunea ca prezență pe care o percepem în ceea ce are ea concret, dar pe care nu o putem delimita în ceea ce are ea pozitiv. Dufour încearcă să surprindă cât mai precis, în *Traité de l'entendement humain*, această prezență, care își scapă mereu sieși. El pune în evidență toată mulțimea cauzelor posibile, acumulând determinismele parțiale care au putut fi invocate în legătură cu demența: rigiditatea fibrelor, uscăciunea creierului, cum voia Bonet, moliciunea și serozitatea encefalului, cum arăta Hildanus, folosirea măselariței, a stramoniului, a opiului, a șofranului (după observațiile lui Rey, Bautain, Barère), prezența unei tumori, a viermilor encefalici, deformări ale craniului. Tot atâtea cauze pozitive, dar care nu duc niciodată decât la același rezultat negativ — la ruperea spiritului de lumea exterioară și de adevăr: „Cei care sunt atacați de demență sunt foarte neglijenți și indiferenți față de orice; ei cântă, râd și se amuză fără deosebire de rău și de bine; foamea, frigul și setea... se fac puternic simțite în ei; dar nu-i atinge deloc; ei simt și impresiile pe care le produc obiectele asupra simțurilor, dar nu par deloc preocupați de asta."[6]

Astfel se suprapun, dar fără o unitate reală, pozitivitatea fragmentară a naturii și negativitatea generală a nerațiunii. Ca formă a nebuniei, demența nu e trăită și gândită decât din exterior: limită unde rațiunea este abolită într-o inaccesibilă absență; în ciuda constanței descrierii, noțiunea nu are putere integrantă; ființa naturii și nonființa nerațiunii nu-și găsesc în ea unitatea.

*

Totuși noțiunea de demență nu se pierde într-o indiferență totală. Ea se vede limitată de fapt de două grupuri de concepte învecinate, din

---

[6] Dufour, *loc. cit.*, pp. 358–359.

care primul e deja foarte vechi, iar al doilea, dimpotrivă, se detașează și începe să se definească în epoca clasică.

Distincția dintre demență și frenezie este tradițională. Distincție ușor de stabilit la nivelul semnelor, pentru că frenezia este mereu însoțită de febră, în timp ce demența este o maladie apiretică. Febra care caracterizează frenezia permite atât atribuirea cauzelor, cât și a naturii sale: ea înseamnă inflamare, căldură excesivă a corpului, ardere dureroasă a capului, violență a gesturilor și a cuvintelor, un fel de efervescență generală a individului în întregul său. La sfârșitul secolului al XVIII-lea, Cullen o caracterizează încă prin această coerență calitativă: „Semnele cele mai sigure ale freneziei sunt o febră acută, o violentă durere de cap, înroșirea și umflarea capului și a ochilor, perioade de veghe îndărătnică; bolnavul nu poate suporta impactul luminii și nici cel mai mic zgomot; se dedă la mișcări bruște și furioase."[7] Cât despre originea ei îndepărtată, a prilejuit numeroase discuții. Dar toate se subordonează temei căldurii — cele două întrebări majore fiind dacă ea poate apărea chiar din creier sau nu e decât o calitate transmisă acolo; și dacă e provocată mai curând de un exces de mișcare sau de o imobilizare a sângelui.

În polemica dintre La Mesnardière și Duncan, primul arată că ar fi de neconceput o inflamare a creierului, el fiind un organ umed și rece străbătut în întregime de lichide și serozități. „Această inflamare e la fel de posibilă ca și un foc care să ardă, fără artificii, într-un râu." Apologetul lui Duncan nu neagă că însușirile primare ale creierului sunt opuse acelora ale focului; dar el are o vocație locală care îi contrazice natura substanțială: „Fiind pus deasupra mădularelor, el primește cu ușurință aburii mâncării și exhalațiile din tot corpul"; în plus, el e cuprins și străbătut „de un număr infinit de vene și de artere care îl înconjoară și care se pot revărsa cu ușurință în substanța sa". Mai mult: calitățile de moliciune și de răceală care caracterizează creierul îl fac ușor penetrabil la influențele străine, chiar la acelea care sunt contrare naturii sale primare. În timp ce substanțele calde rezistă la frig, cele reci se pot reîncălzi; creierul, „pentru că e moale și umed", este „prin urmare puțin capabil să se apere de excesul celorlalte însușiri"[8]. Opoziția dintre însușiri devine astfel însăși rațiunea substituirii lor. Dar, din ce în ce mai des, creierul va fi considerat drept sediul primar al freneziei. Trebuie să considerăm ca o excepție demnă de luat în seamă teza lui Fem, pentru care frenezia este datorată obturării viscerelor supraîncărcate, și care „prin intermediul nervilor își comunică dezordinea la creier"[9]. Pentru

---

[7] Cullen, *loc. cit.*, p. 143.

[8] *Apologie pour Monsieur Duncan*, pp. 113–115.

[9] Fem, *De la nature et du siège de la phrénésie et de la paraphrénésie.* Teză susținută la Göttingen sub conducerea profesorului Schroder; rezumat apărut în *Gazette salutaire*, 27 martie 1766, nr. 13.

marea majoritate a autorilor secolului al XVIII-lea, frenezia își are sediul și își găsește cauzele chiar în creier, devenit unul dintre centrele căldurii organice: *Dicționarul* lui James îi situează cu precizie originea în „membranele creierului"[10]; Cullen ajunge să considere că materia cervicală însăși se poate inflama: frenezia, după el, „este o inflamare a părților închise și poate ataca fie membranele creierului, fie substanța însăși a creierului"[11].

Această căldură excesivă poate fi ușor înțeleasă într-o patologie a mișcării. Dar există o căldură de tip fizic și o căldură de tip chimic. Prima e datorată excesului de mișcări care devin prea numeroase, prea frecvente, prea rapide — provocând o încălzire a părților care se freacă fără încetare unele de altele: „Cauzele îndepărtate ale freneziei sunt tot ce irită direct membranele sau substanța creierului și mai ales ceea ce face curgerea sângelui mai rapidă în vase, cum ar fi expunerea capului descoperit la un soare arzător, pasiunile sufletului și anumite otrăvuri."[12] Căldura de tip chimic este provocată însă, dimpotrivă, de imobilitate: obturarea substanțelor care se acumulează le face să vegeteze, apoi să fermenteze; ele intră astfel pe loc într-un fel de ebuliție care răspândește o mare căldură: „Frenezia este deci o febră acută inflamatorie cauzată de o prea mare congestie a sângelui și de întreruperea curgerii acestui fluid în micile artere care sunt distribuite în membranele creierului."[13]

În timp ce noțiunea de demență rămâne abstractă și negativă, aceea de frenezie, dimpotrivă, se organizează în jurul temelor calitative precise — integrând originile, cauzele, sediul său, semnele și efectele sale în coeziunea imaginară, în logica aproape sensibilă a căldurii corporale. O dinamică a inflamării o ordonează; un foc neraționabil o locuiește — incendiu în fibre sau fierbere în vase, flacără sau clocot, n-are importanță; discuțiile se concentrează toate în jurul aceleiași teme care are putere de integrare: nerațiunea, ca flacără violentă a corpului și a sufletului.

*

Al doilea grup de concepte care se înrudesc cu demența privește „stupiditatea", „imbecilitatea", „idioția", „nerozia". În practică, demența și imbecilitatea sunt tratate ca sinonime.[14] Sub numele de *Morosis*, Willis

---

[10] James, *Dictionnaire de médecine*, trad. fr., vol. V, p. 547.

[11] Cullen, *loc. cit.*, p. 142.

[12] *Ibid.*, p. 145.

[13] James, *loc. cit.*, p. 547.

[14] Cf. de exemplu: „Am relatat ducelui de Orléans ceea ce mi-ați făcut onoarea să-mi spuneți despre starea de imbecilitate și de demență în care ați găsit-o pe numita Dardelle." *Archives Bastille* (Arsenal 10808, f. 137).

înțelege atât demența dobândită, cât și stupiditatea care se poate remarca la copii încă din primele luni de viață: este vorba în toate cazurile de un prejudiciu care cuprinde în egală măsură memoria, imaginația și judecata.[15] Totuși distincția între vârste se stabilește puțin câte puțin și, în secolul al XVIII-lea, iat-o asigurată: „Demența este un fel de incapacitate de a judeca și de a raționa chibzuit; ea a primit diferite nume, după diferitele vârste la care se manifestă; în copilărie este numită în mod obișnuit *prostie, nerozie*; se numește *imbecilitate* când se extinde la vârsta rațiunii; și atunci când ajunge la bătrânețe e cunoscută ca *a bate câmpii* sau *a da în mintea copiilor*."[16] Distincție care n-are decât valoare cronologică: pentru că nici simptomele, nici natura maladiei nu variază după vârsta la care aceasta începe să se manifeste. Mai mult, „cei care au căzut în demență arată, din când în când, unele virtuți ale vechii lor științe, ceea ce stupizii nu pot face"[17].

Treptat, diferența între demență și stupiditate se adâncește: nu mai e doar o distincție în timp, ci și opoziție în lumea acțiunii. Stupiditatea acționează chiar asupra domeniului simțurilor: imbecilul este insensibil la lumină și la zgomot; dementul este indiferent; primul nu primește, al doilea neglijează ceea ce i se dă. Unuia îi e refuzată realitatea lumii exterioare; pentru celălalt nu contează adevărul ei. Cam aceasta e distincția pe care o reia Sauvages în *Nosologie*; pentru el demența „diferă de stupiditate prin aceea că persoanele demente simt perfect amprentele obiectelor, ceea ce stupizii nu fac; dar nu dau atenție acestui lucru, nu-și dau vreo osteneală în această privință, le privesc cu o perfectă indiferență, disprețuiesc urmările și nu le pasă de ele"[18]. Dar ce diferență trebuie să stabilim între stupiditate și infirmitățile congenitale ale simțurilor? Dacă tratăm demența ca o tulburare a judecății, iar stupiditatea ca o deficiență a senzației, nu riscăm să confundăm un orb sau un surdomut cu un imbecil?[19]

Un articol din *Gazette de médecine*, în 1762, reia problema cu referire la o observație animală. Este vorba despre un câine: „Toată lumea o să spună că e orb, surd, mut și fără miros, fie din naștere, fie în urma unui accident survenit la puțin după naștere, astfel încât el nu are decât o viață

---

[15] Willis, *loc. cit.*, II, p. 265.

[16] Dufour, *loc. cit.*, p. 357.

[17] *Ibid.*, p. 359.

[18] Sauvages, *loc. cit.*, VII, pp. 334–335.

[19] Multă vreme, imbecilitatea va fi considerată în practica medicală ca un amestec de nebunie și de infirmitate senzorială. Un ordin din 11 aprilie 1779 îi prescrie Maicii Superioare de la Salpêtrière s-o primească pe Marie Fichet, în urma rapoartelor semnate de medici și de chirurgi care „constată că numita Fichet s-a născut surdo-mută și dementă" (B.N., col. „Joly de Fleury", ms. 1235, f. 89).

vegetativă și îl privesc ca fiind situat undeva între plantă și animal." N-ar putea fi vorba de demență în legătură cu o ființă care nu e destinată să posede, cu adevărat, rațiune. Dar este oare vorba într-adevăr de o tulburare a simțurilor? Răspunsul nu e ușor, pentru că „are ochi destul de frumoși și care par sensibili la lumină; totuși, se lovește de toate mobilele, făcându-și adesea singur rău; aude zgomotul, și chiar zgomotul ascuțit, cum e cel al unui fluier, îl tulbură și îl sperie; dar n-a putut niciodată să-și învețe numele". Deci nici văzul, nici auzul nu sunt atinse, ci acest organ sau această facultate care organizează senzația în percepție, făcând dintr-o culoare un obiect, dintr-un sunet un nume. „Această lipsă generală a tuturor simțurilor nu pare să vină din nici unul dintre organele lor exterioare, ci numai din organul interior pe care fizicienii moderni îl numesc *sensorium commune* și pe care cei vechi îl numeau sufletul senzitiv, făcut pentru a primi și a confrunta imaginile pe care simțurile le transmit; astfel încât acest animal, care n-a putut avea niciodată o percepție, vede fără să vadă, aude fără să audă."[20] Ceea ce este în suflet sau în activitatea spiritului cel mai aproape de senzație e ca paralizat sub efectul imbecilității; în timp ce în demență tulburată e funcționarea rațiunii, în ceea ce poate avea mai liber, mai detașat de senzație.

Iar la sfârșitul secolului al XVIII-lea, imbecilitatea și demența nu se vor mai distinge atât prin precocitatea opoziției lor, nici chiar prin facultatea afectată, ci prin calități care le vor aparține în exclusivitate și vor comanda în secret ansamblul manifestărilor lor. Pentru Pinel, diferența dintre imbecilitate și demență este, definitiv, aceea dintre imobilitate și mișcare. La idiot, există o paralizie, o somnolență a „tuturor funcțiilor înțelegerii și a afecțiunilor morale"; spiritul îi rămâne încremenit într-un fel de stupoare. Dimpotrivă, în demență, funcțiile esențiale ale spiritului gândesc, dar gândesc în gol, și în consecință într-o extremă volubilitate. Demența e ca o mișcare pură a spiritului, fără consistență sau insistență, o fugă perpetuă pe care timpul nu reușește s-o păstreze în memorie: „Succesiune rapidă sau mai curând alternativă, neîntreruptă de idei și de acțiuni izolate, de emoții ușoare sau dezordonate cu uitarea oricărei stări anterioare."[21] În aceste imagini, conceptele de stupiditate și imbecilitate ajung să se fixeze; în mod indirect, și cel de demență, care iese încet din negativitatea sa și începe să fie privit într-o anume intuiție a timpului și a mișcării.

Dar dacă lăsăm deoparte aceste grupuri adiacente ale freneziei și ale imbecilității, care se organizează în jurul unor teme calitative, conceptul de demență rămâne, s-ar putea spune, la suprafața experienței —

---

[20] Articol anonim apărut în *Gazette de médecine*, vol. III, nr. 12, miercuri 10 februarie 1762, pp. 89–92.

[21] Pinel, *Nosographie philosophique*, ed. din 1818, vol. III, p. 130.

foarte aproape de ideea generală a nerațiunii, foarte îndepărtată de centrul real în care se nasc figurile concrete ale nebuniei. Demența este cel mai simplu dintre conceptele medicale ale alienării — cel mai puțin deschis spre mituri, spre valorizări morale, spre visele imaginației. Și, dincolo de orice, el e cel mai incoerent, chiar în măsura în care scapă de pericolul tuturor acestor influențe: în el, natură și nerațiune rămân la suprafața generalității lor abstracte, fără să ajungă să se compună în profunzimi imaginare ca acelea în care prind viață noțiunile de manie și de melancolie.

II. MANIE ȘI MELANCOLIE

Noțiunea de melancolie era prinsă, în secolul al XVI-lea, între o anumită definire prin simptome și un principiu de explicare ascuns în însuși termenul care o desemnează. În privința simptomelor, găsim toate ideile delirante pe care un individ și le poate forma despre el însuși: „Unii dintre ei cred că sunt animale, imitând sunetele și gesturile acestora. Alții cred că sunt vase de sticlă, și din acest motiv se dau la o parte din fața trecătorilor, de frică să nu fie sparți; ceilalți se tem de moarte, deși se sinucid adesea. Alții își imaginează că sunt vinovați de vreo crimă, așa încât tremură și le e teamă de îndată ce văd pe cineva venind spre ei, crezând că vrea să-i ia de guler, ca să-i facă prizonieri și să-i trimită la moarte prin justiție."[22] Teme delirante care rămân izolate și nu compromit ansamblul rațiunii. Sydenham va mai atrage atenția și că melancolicii sunt „oameni care, în afară de asta, sunt foarte cumpătați și cu bun-simț, care au o forță de pătrundere și o agerime extraordinare. Astfel Aristotel a observat pe bună dreptate că melancolicii au mai multă minte decât ceilalți"[23].

Or, acest ansamblu simptomatic atât de clar, atât de coerent se vede desemnat printr-un cuvânt care implică un întreg sistem cauzal, cel al melancoliei: „Vă rog să priviți de aproape gândurile melancolicilor, cuvintele, viziunile și acțiunile lor, și veți afla cum toate simțurile lor sunt pervertite de o umoare melancolică răspândită în creier."[24] Delir parțial și acțiune a bilei negrei se juxtapun în noțiunea de melancolie, fără alte raporturi deocamdată decât o confruntare lipsită de unitate între un ansamblu de semne și o denumire semnificativă. Or, în secolul al XVIII-lea, unitatea va fi găsită, sau mai degrabă va fi fost înfăptuit un schimb — calitatea acestei umori reci și negre devenind colorația majoră

---

[22] J. Weyer, *De præstigiis dæmonum*, trad. fr., p. 222.

[23] Sydenham, „Dissertation sur l'affection hystérique", în *Médecine pratique*, trad. Jault, p. 399.

[24] Weyer, *loc. cit.*, *ibid.*

a delirului, valoarea sa proprie în fața maniei, a demenței și a freneziei, principiul esențial al coeziunii sale. Și în vreme ce Boerhaave nu definește încă melancolia decât ca „un delir lung, îndărătnic și fără febră, în timpul căruia bolnavul este mereu ocupat de unul și același gând"[25], Dufour, câțiva ani mai târziu, va pune accentul, în definiția sa, pe „teamă și tristețe", care au menirea să explice acum caracterul parțial al delirului: „De unde se vede că melancolicii iubesc singurătatea și fug de companie; ceea ce îi face mai legați de obiectul delirului lor sau de pasiunea lor dominantă, oricare ar fi ea, în timp ce par indiferenți față de toate celelalte."[26] Fixarea conceptului nu s-a făcut printr-o rigoare nouă în observație, nici printr-o descoperire în domeniul cauzelor, ci printr-o transmitere calitativă mergând de la o cauză implicată în desemnare la o percepție semnificativă în efecte.

Multă vreme — până la începutul secolului al XVII-lea — dezbaterea asupra melancoliei a rămas fixată în tradiția celor patru umori și a calităților lor esențiale: calități stabile aparținând unei substanțe, numai ea putând fi considerată drept cauză. Pentru Fernel, umoarea melancolică, înrudită cu Pământul și cu Toamna, este o sevă „consistentă, rece și uscată în temperament"[27]. Dar în prima jumătate a secolului are loc o întreagă discuție în legătură cu originea melancoliei[28]: trebuie să ai neapărat un temperament melancolic pentru a fi atins de melancolie? Umoarea melancolică e mereu rece și uscată; nu se întâmplă niciodată să fie caldă sau umedă? E vorba mai degrabă de o acțiune a substanței sau de comunicarea calităților? Putem rezuma în felul următor ce s-a obținut în cursul acestei lungi dezbateri:

1. Cauzalitatea substanțelor e din ce în ce mai des înlocuită de o înaintare a calităților care, fără nici un ajutor, se transmit imediat de la corp la suflet, de la umoare la idei, de la organe la comportament. Astfel, cea mai bună dovadă pentru Apologetul lui Duncan că seva melancolică provoacă melancolia e că se găsesc în ea înseși calitățile maladiei: „Seva melancolică întrunește în mai mare măsură condițiile necesare pentru a produce melancolia decât mâniile voastre consumate; pentru că, prin răceală, ea diminuează cantitatea spiritelor; prin uscăciune, le face capabile să păstreze multă vreme specia unei puternice și îndărătnice

---

[25] Boerhaave, *Aphorismes*, 1089.

[26] Dufour, *loc. cit.*

[27] Fernel, „Physiologia", în *Universa medica*, 1607, p. 121.

[28] Motivul acestei dezbateri a fost problema de a ști dacă posedații pot fi asimilați melancolicilor. Protagoniștii au fost, în Franța, Duncan și La Mesnardière.

imaginații; iar prin culoarea sa neagră le privează de limpezimea și subtilitatea lor naturală."[29]

2. Există, dincolo de această mecanică a calităților, o dinamică analizând forța care se află închisă în fiecare. Astfel, frigul și uscăciunea pot intra în conflict cu temperamentul, iar din această opoziție se vor naște semne de melancolie cu atât mai violente cu cât e vorba de luptă: forța care învinge și antrenează după ea pe toate acelea care îi rezistă. Iată de ce femeile, a căror natură e puțin înclinată spre melancolie, sunt mai grav atinse de aceasta: „Ele sunt afectate mai crud și agitate mai violent, pentru că melancolia, fiind mai opusă temperamentului lor, le îndepărtează mai mult de constituția lor naturală."[30]

3. Dar uneori conflictul apare chiar în interiorul unei calități. O calitate se poate modifica ea însăși în dezvoltarea sa, devenind contrarul a ceea ce era. Astfel, când „măruntaiele se încălzesc, când totul se coace în corp..., când toate sevele ard", atunci toată această vâlvătaie poate să recadă într-o rece melancolie — având „aproape aceleași urmări ca o ceară care curge peste un sfeșnic răsturnat... Această răcire a corpului este efectul obișnuit care urmează căldurilor nemăsurate atunci când acestea și-au epuizat vigoarea"[31]. Există un fel de dialectică a calității care, liberă de orice constrângere substanțială, de orice atribuire primitivă, înaintează prin răsturnări și contradicții.

4. În sfârșit, calitățile pot fi modificate de accidente, circumstanțe, condițiile vieții; astfel încât o ființă uscată și rece poate deveni caldă și umedă, dacă felul său de a trăi o îndeamnă în această direcție; așa li se întâmplă femeilor: ele „trândăvesc, corpul transpiră mai puțin (decât la bărbați), căldura, spiritele și umorile rămân înăuntru"[32].

Eliberate de suportul substanțial în care rămăseseră prizoniere, calitățile vor putea juca un rol organizator și integrator în noțiunea de melancolie. Pe de o parte, ele vor decupa, dintre simptome și manifestări, un anumit profil al tristeții, al posomorelii, al încetinelii, al imobilității. Pe de altă parte, ele vor contura un suport cauzal care nu va mai fi fiziologia unei umori, ci patologia unei idei, a unei temeri, a unei terori. Unitatea morbidă nu e *definită* pornind de la semnele observate sau de la cauzele presupuse; ci undeva, la jumătatea drumului, deasupra unora și a celorlalte, este *percepută* ca o anumită coerență calitativă, care își are propriile legi de transmitere, de dezvoltare și de transformare. Logica secretă a acestei calități este cea care ordonează devenirea noțiunii de melancolie, nu teoria medicală. Acest lucru este evident încă din textele lui Willis.

---

[29] *Apologie pour Monsieur Duncan*, p. 63.

[30] Apologie pour *Monsieur Duncan*, pp. 93–94.

[31] La Mesnardière, *Traité de la mélancolie*, 1635, p. 10.

[32] *Apologie pour Monsieur Duncan*, pp. 85–86.

La prima vedere, coerența analizelor este asigurată la nivelul reflecției speculative. La Willis, explicația este împrumutată în întregime de la spiritele animale și de la proprietățile lor mecanice. Melancolia este „o nebunie fără febră sau furie, însoțită de teamă și de tristețe". În măsura în care e delir — adică ruptură esențială de adevăr — originea sa rezidă într-o mișcare dezordonată a spiritelor și într-o stare defectuoasă a creierului; dar această teamă și această neliniște, care îi fac pe melancolici „triști și meticuloși", pot fi oare explicate doar prin mișcări? Pot exista o mecanică a temerii și o circulație a spiritelor proprii tristeții? Pentru Descartes e o evidență; pentru Willis, nu. Melancolia nu poate fi tratată ca o paralizie, o apoplexie, un vertij sau o convulsie. În fond, nici măcar nu poate fi analizată ca o simplă demență, deși delirul melancolic presupune o aceeași dezordine în mișcarea spiritelor; tulburările mecanicii explică delirul — această eroare comună oricărei nebunii, demențe sau melancolii —, dar nu și calitatea proprie delirului, culoarea de tristețe și de teamă care îi fac peisajul neobișnuit. Trebuie să intrăm în secretul diatezelor.[33] De altfel, acestea sunt calitățile esențiale, ascunse în chiar nucleul materiei subtile, care dau seamă de mișcările paradoxale ale spiritelor.

În melancolie, spiritele sunt antrenate de o agitație, dar o agitație slabă, fără putere sau violență: un fel de busculadă neputincioasă, care nu urmează drumurile trasate, nici căile deschise (*aperta opercula*), ci traversează materia cerebrală creând pori mereu noi; totuși spiritele n-ajung prea departe pe drumurile pe care le trasează; foarte curând agitația lor se moleșește, forța li se epuizează și mișcarea se oprește: *non longe perveniunt*[34] [nu ajung departe]. Astfel, o asemenea tulburare, comună tuturor delirurilor, nu poate produce la suprafața corpului nici acele mișcări violente, nici acele strigăte observate în manie și în frenezie; melancolia nu ajunge niciodată la furie; nebunie la limitele propriei neputințe. Acest paradox ține de modificările secrete ale spiritelor. De obicei, ele au rapiditatea aproape imediată și transparența absolută a razelor luminoase; dar în melancolie ele se încarcă de noapte; devin „obscure, opace, tenebroase"; și imaginile lucrurilor pe care le poartă la creier și la spirit sunt acoperite „de umbră și de tenebre"[35]. Iată-le îngreunate și mai apropiate de un obscur abur chimic decât de lumina pură. Abur chimic care ar fi mai curând de natură acidă decât sulfuroasă sau alcoolică: fiindcă în aburii acizi particulele sunt mobile și chiar incapabile de odihnă, dar activitatea le e slabă, fără importanță; când sunt distilați, nu mai rămâne în alambic decât o flegmă insipidă. Aburii acizi nu au oare înseși

[33] Willis, *Opera*, II, pp. 238–239.
[34] *Ibid.*, p. 242.
[35] *Ibidem.*

proprietățile melancoliei, în vreme ce aburii alcoolici, mereu gata să ia foc, te duc cu gândul mai mult la frenezie, iar aburii sulfuroși la manie, pentru că sunt agitați de o mișcare violentă și continuă? Dacă ar trebui deci căutate „motivul formal și cauzele" melancoliei, acestea s-ar afla în aburii care urcă sângele la creier și care ar fi degenerat într-un abur acid și coroziv.[36] În aparență, o întreagă melancolie a spiritelor, o întreagă chimie a umorilor ghidează analiza lui Willis; dar, de fapt, firul director e mai ales dat de calitățile imediate ale răului melancolic: o dezordine neputincioasă, și apoi această umbră asupra spiritului cu asprimea acidă care corodează inima și gândirea. Chimia acizilor nu e o explicație a simptomelor; este o opțiune calitativă: o întreagă fenomenologie a experienței melancolice.

Aproximativ șaptezeci de ani mai târziu, spiritele animale și-au pierdut prestigiul științific. Secretul maladiilor e căutat acum în elementele lichide și solide ale corpului. *Dicționarul universal de medicină*, publicat de James în Anglia, propune la articolul „Manie" o etiologie comparată a acestei maladii și a melancoliei: „Este evident, creierul e sediul tuturor maladiilor de acest fel… Aici a fixat Creatorul, deși într-un mod inimaginabil, locul sufletului, spiritul, geniul, imaginația, memoria și toate senzațiile… Toate aceste nobile funcții vor fi schimbate, pervertite, diminuate și total distruse, dacă sângele și umorile care se întâmplă să păcătuiască în cantitate și în calitate nu sunt duse la creier într-un mod uniform și temperat, circulă cu violență și impetuozitate, sau se mișcă lent, greoi, sau lenevesc."[37] Tocmai această curgere leneșă, aceste vase obturate, acest sânge gros și încărcat pe care inima se străduiește să-l răspândească în organism, și care pătrunde cu greutate în arteriolele atât de fine ale creierului, unde circulația trebuie să fie foarte rapidă pentru a menține mișcarea gândirii, tocmai această aglomerație supărătoare explică melancolia. Greutate, încetineală, aglomerație, iată calitățile primitive care orientează analiza. Explicația se efectuează ca un transfer către organism al calităților percepute în alura, comportamentul și vorbele bolnavului. Se merge de la aprehensiunea calitativă la explicația presupusă. Dar tocmai această aprehensiune e cea care nu încetează să prevaleze și triumfă mereu asupra coerenței teoretice.

La Lorry, cele două mari forme de explicație medicală, prin solide și prin fluide, se juxtapun și, sfârșind prin a se despărți, permit distincția între cele două feluri de melancolie. Cea care își găsește originea în solide este melancolia nervoasă: o senzație deosebit de puternică zdruncină fibrele care o primesc; ca urmare, tensiunea crește în celelalte fibre, care devin mai rigide și totodată susceptibile să vibreze mai mult. Dar

[36] *Ibid.*, p. 240.
[37] James, *Dictionnaire universel de médecine*, art. „Manie", vol. VI, p. 1125.

senzația se accentuează: atunci tensiunea devine atât de mare în celelalte fibre încât acestea nu mai sunt capabile să vibreze; starea de rigiditate e așa de mare încât oprește curgerea sângelui și imobilizează spiritele animale. Melancolia s-a instalat. În cealaltă formă de maladie, „forma lichidă", umorile sunt impregnate de atrabilă; devin mai dense; încărcat cu aceste umori, sângele se îngreunează și stagnează în meninge până când comprimă organele principale ale sistemului nervos. E regăsită atunci rigiditatea fibrei; dar ea nu mai e în acest caz decât o consecință a unui fenomen umoral. Lorry distinge două melancolii; de fapt e același ansamblu de calități, asigurând melancoliei unitatea sa reală, pe care o introduce succesiv în două sisteme explicative. Numai edificiul teoretic s-a dedublat. Fondul calitativ de experiență rămâne același.

Unitate simbolică formată de lâncezeala fluidelor, de întunecarea spiritelor animale și umbra crepusculară pe care o răspândesc asupra imaginilor lucrurilor, de vâscozitatea unui sânge care se târăște cu greu în vase, de îngroșarea aburilor deveniți negricioși, vătămători și înțepători, de funcții viscerale, care se văd încetinite și parcă încleiate — această unitate mai mult sensibilă decât conceptuală sau teoretică îi dă melancoliei marca proprie.

Această muncă, mai mult decât o observare fidelă, reorganizează ansamblul semnelor și modul de apariție al melancoliei. Tema delirului parțial dispare din ce în ce mai mult ca simptom major al melancolicilor în favoarea unor date calitative ca tristețea, amărăciunea, gustul singurătății, imobilitatea. La sfârșitul secolului al XVIII-lea vor fi cu ușurință clasate ca melancolie nebunii fără delir, dar caracterizate de inerție, disperare, de un fel de stupoare posomorâtă.[38] Și încă din *Dicționarul* lui James este vorba despre o melancolie apoplectică, fără idei delirante, în care bolnavii „nu vor să coboare din pat; ...nu merg decât atunci când sunt constrânși de prietenii lor sau de cei care îi servesc; nu evită oamenii; dar par să nu fie deloc atenți la ce li se spune, pentru că nu răspund niciodată"[39]. Dacă în acest caz imobilitatea și liniștea prevalează și determină diagnosticul melancoliei, există subiecți la care nu se observă decât amărăciune, lâncezeală și gust al izolării; chiar agitația lor nu trebuie să producă iluzii, nici să permită o grăbită identificare a maniei;

---

[38] „Un soldat a devenit melancolic din cauză că a fost refuzat de părinții unei fete pe care o iubea la nebunie. Era visător, se plângea de o mare durere de cap și de o amorțeală continuă a acestei părți a corpului. A slăbit văzând cu ochii; chipul i-a pălit; era atât de slab încât făcea pe el... Nu exista nici un delir, deși bolnavul nu dădea nici un răspuns pozitiv și părea să fie cu totul absorbit. Nu cerea niciodată mâncare și băutură" („Observation de Musell", *Gazette salutaire*, 17 martie 1763).

[39] James, *Dictionnaire universel*, vol. IV, articolul „Mélancolie", p. 1215.

acești bolnavi suferă de melancolie, căci „evită compania, iubesc locurile singuratice și rătăcesc fără să știe pe unde umblă; au culoarea gălbuie, limba uscată ca a cuiva care ar fi fost însetat, ochii uscați, adânciți în orbite, niciodată umeziți de lacrimi; tot corpul uscat și ars, iar chipul sumbru și acoperit de oroare și de tristețe"[40].

*

Analizele maniei și evoluția lor de-a lungul epocii clasice ascultă de același principiu de coerență.

Willis pune în opoziție, termen cu termen, mania și melancolia. Spiritul melancolicului este în întregime ocupat de reflecție, în așa fel încât imaginația se odihnește; la maniac, dimpotrivă, fantezia și imaginația sunt ocupate de un flux perpetuu de gânduri impetuoase. În timp ce spiritul melancolicului se fixează asupra unui singur obiect, conferindu-i, dar numai lui, proporții nerezonabile, mania deformează concepte și noțiuni; fie își pierd congruența, fie valoarea reprezentativă le e falsificată; în orice caz, ansamblul gândirii este perturbat în raportul său esențial cu adevărul. Melancolia, în fine, e mereu însoțită de tristețe și de teamă; la maniac, dimpotrivă, de îndrăzneală și furie. Fie că e vorba de manie sau de melancolie, cauza răului se află totdeauna în mișcarea spiritelor animale. Dar această mișcare este deosebită în manie: e continuă, violentă, mereu capabilă să străpungă noi pori în materia cerebrală, și formează un fel de suport material al gândurilor incoerente, al gesturilor explozive, al cuvintelor neîntrerupte care trădează mania. Toată această pernicioasă mobilitate nu e oare aceea a apei infernale, făcută din licoare sulfuroasă, acele *aquæ stygiæ, ex nitro, vitriolo, antimonio, arsenico, et similibus exstillatæ* [apele infernale distilate din sodă, vitriol, antimoniu, arsenic și din cele asemănătoare]: particulele se află în ele într-o mișcare perpetuă; ele sunt capabile să provoace în orice materie noi pori și noi canale; și au destulă forță pentru a se răspândi în depărtare, exact ca spiritele maniace care sunt capabile să facă să intre în agitație toate părțile corpului. Apa infernală primește în secretul mișcărilor sale toate imaginile în care mania își ia forma concretă. Ea constituie, într-o manieră indisociabilă, mitul lor chimic și totodată adevărul lor dinamic.

În cursul secolului al XVIII-lea, imaginea, cu toate implicațiile sale mecanice și metafizice, a unor spirite animale în canalele nervilor, este frecvent înlocuită de imaginea — mai strict fizică, dar de o valoare și mai simbolică — a unei tensiuni căreia i s-ar supune nervii, vasele și tot sistemul fibrelor organice. Mania este atunci o tensiune a fibrelor dusă

---

[40] *Ibid.*, p. 1214.

la paroxism, maniacul — un fel de instrument ale cărui coarde, prin efectul unei tracțiuni exagerate, ar începe să vibreze la excitația cea mai îndepărtată și cea mai fragilă. Delirul maniac constă într-o vibrație continuă a sensibilității. Prin intermediul acestei imagini, diferențele față de melancolie se precizează și se organizează într-o antiteză riguroasă: melancolicul nu mai e capabil să intre în rezonanță cu lumea exterioară, pentru că fibrele sale sunt destinse sau au fost imobilizate de o tensiune prea mare (se vede cum mecanica tensiunilor explică la fel de bine imobilitatea melancolică și agitația maniacă): numai câteva fibre răsună în melancolic, acelea care corespund punctului precis al delirului său. Dimpotrivă, maniacul vibrează la orice solicitare, delirul lui e universal; excitațiile nu ajung să se piardă în profunzimea imobilității sale, ca la melancolic; când organismul său le restituie, ele au fost multiplicate, ca și cum maniacii ar fi acumulat în tensiunea fibrelor lor energie suplimentară. De altminteri, este ceea ce îi face, la rândul lor, insensibili, dar nu e vorba de insensibilitatea somnolentă a melancolicilor, ci de o insensibilitate cuprinsă în întregime de vibrații interioare; de aceea, desigur, „nu se tem nici de frig, nici de căldură, își rup hainele, dorm complet goi în toiul iernii fără să răcească". Tot din acest motiv, ei substituie lumii reale, care totuși îi solicită fără încetare, lumea ireală și himerică a delirului lor: „Simptomele esențiale ale maniei vin din aceea că obiectele nu le apar bolnavilor așa cum sunt ele de fapt."[41] Delirul maniacilor nu e determinat de un viciu anume al judecății; el constituie o defecțiune în transmiterea impresiilor sensibile la creier, o tulburare a informației. În psihologia nebuniei, vechea idee a adevărului ca o „conformare a gândirii la lucruri" se transpune în metafora unei rezonanțe, a unui fel de fidelitate muzicală a fibrei la senzațiile care o fac să vibreze.

Această temă a tensiunii maniace se dezvoltă, în afara unei medicine a solidelor, în intuiții care sunt într-un grad și mai înalt calitative. Rigiditatea fibrelor la maniac aparține totdeauna unui peisaj sec; mania e însoțită în mod obișnuit de o epuizare a umorilor și de o ariditate generală în tot organismul. Esența maniei este deșertică, nisipoasă. Bonet, în lucrarea sa *Sepulchretum*, asigură că, după cum le-a putut observa el, creierele maniacilor i-au apărut totdeauna în stare de uscăciune, de duritate și de friabilitate.[42] Mai târziu, Albrecht von Haller va găsi și el că creierul maniacului este dur, uscat și casant.[43] Menuret amintește o observație a lui Forestier care arată clar că o prea mare risipire a umorilor,

---

[41] *Encyclopédie*, articolul „Manie".

[42] Bonet, *Sepulchretum*, p. 205.

[43] A. von Haller, *Elementa Physiologiæ*, cartea XVII, secțiunea I, § 17, vol. V, Lausanne, 1763, pp. 571–574.

uscând vasele și fibrele, poate provoca o stare de manie; era vorba despre un tânăr care, „căsătorindu-se cu o femeie în timpul verii, a devenit maniac din cauza relațiilor excesive pe care le-a avut cu ea".

Ceea ce alții imaginează sau presupun, ceea ce văd într-o cvasipercepție, Dufour a constatat, a măsurat, a numărat. În cursul unei autopsii, el a prelevat o parte a substanței medulare a creierului unui subiect mort în stare de manie; a decupat din el „un cub de șase linii în toate sensurile", a cărui greutate este de 3 j.g. III, în timp ce același volum prelevat dintr-un creier obișnuit cântărește 3 j.g. V: „Această inegalitate de greutate care pare mai întâi fără consecințe nu mai e atât de mică dacă observăm că diferența specifică dintre masa totală a creierului unui nebun și a creierului unui om care nu e nebun este cu aproape 7 groși* în minus la adult, la care întreaga masă a creierului cântărește de obicei trei livre."[44] Uscarea și ușurarea produse de manie sunt vizibile chiar și pe cântar.

Această uscăciune internă și această căldură nu sunt oare dovedite și mai puternic de ușurința cu care maniacii suportă cele mai mari friguri? S-a stabilit că au fost văzuți maniaci plimbându-se goi în zăpadă[45], că nu e nevoie să li se facă focul când sunt închiși la azil"[46], că pot fi chiar vindecați prin frig. Începând cu Van Helmont, se practică scufundarea maniacilor în apa înghețată, iar Menuret asigură că a cunoscut o persoană atinsă de manie care, evadând dintr-o închisoare unde era reținută, „a făcut mai multe leghe pe o ploaie puternică fără pălărie și aproape fără haine, redobândind în acest fel o sănătate perfectă"[47] Montchau, care a vindecat un maniac „aruncând pe el, cât mai de sus, apă cu gheață", nu se miră de un rezultat atât de favorabil; el adună, pentru a-l explica, toate temele încălzirii organice care s-au succedat și încrucișat începând din secolul al XVII-lea: „Trebuie să fim surprinși că apa și gheața au produs o însănătoșire atât de promptă și perfectă într-un timp în care sângele clocotitor, bila cuprinsă de furie și toate licorile răzvrătite aduceau peste tot tulburarea și iritarea?"; prin impresia de frig, „vasele s-au contractat cu mai multă violență și s-au degajat licori care le-au strangulat; iritarea părților solide provocată de căldura extremă a licorilor pe care le conținea a încetat, iar odată cu relaxarea nervilor

---

* *gros* — diviziune a livrei, egală cu a opta parte dintr-o uncie (aproximativ 4 grame). (*N.t.*)

[44] Dufour, *loc. cit.*, pp. 370–317.

[45] *Encyclopédie*, articolul „Manie".

[46] Această idee mai poate fi întâlnită la Daquin (*loc. cit.*, pp. 67–68) și la Pinet. Ea făcea parte și din practicile internării. Într-un registru de la Saint-Lazare, se spune, în legătură cu Antoine de la Haye Monbault: „Frigul, oricât de aspru, n-a făcut nici o impresie asupra lui" (B.N. Clairambault, 986, p. 117).

[47] *Encyclopédie*, articolul „Manie".

curgerea spiritelor care mergeau neregulat într-o parte și în alta s-a restabilit în starea sa naturală".[48]

Lumea melancoliei era umedă, grea și rece; cea a maniei este uscată, arzătoare, fiind făcută și din violență, și din fragilitate; o lume pe care o căldură nonsensibilă, dar manifestată peste tot, o face aridă, friabilă și mereu gata să se subțieze sub efectul unei prospețimi umede. În dezvoltarea tuturor acestor simplificări calitative, mania își capătă în același timp amploarea și unitatea. Ea a rămas, fără îndoială, ceea ce era la începutul secolului al XVII-lea, „furie fără febră"; dar dincolo de aceste două caracteristici care nu erau încă decât *signaletice* s-a dezvoltat o temă *perceptivă* care a fost organizatorul real al tabloului clinic. Atunci când miturile explicative se vor fi șters, și când nu vor mai avea curs umorile, spiritele, solidele, fluidele, nu va mai rămâne decât schema de coerență a calităților care nici măcar nu vor mai fi numite; iar ceea ce această dinamică a căldurii și a mișcării a grupat, încet-încet, într-o constelație caracteristică a maniei, se va observa acum ca un complex natural, ca un adevăr imediat al observației psihologice. Ceea ce fusese perceput drept căldură, imaginat ca agitație a spiritelor, visat ca tensiune a fibrei, va fi recunoscut de-acum în transparența neutralizată a noțiunilor psihologice: vivacitate exagerată a impresiilor interne, rapiditate în asocierea ideilor, lipsă de atenție față de lumea exterioară. Descrierea lui De La Rive are deja această limpezime: „Obiectele exterioare nu produc asupra spiritului bolnavilor aceeași impresie ca asupra spiritului unui om sănătos; aceste impresii sunt slabe și rareori le acordă atenție; spiritul îi este total absorbit de vivacitatea ideilor pe care le produce starea deranjată a creierului său. Aceste idei au un asemenea grad de vivacitate încât bolnavul crede că ele reprezintă obiecte reale și judecă în consecință."[49] Dar nu trebuie uitat că această structură psihologică a maniei, așa cum apare ea la sfârșitul secolului al XVIII-lea pentru a se fixa într-un mod stabil, nu e decât desenul superficial al unei organizări profunde care se va răsturna și care se dezvoltase după legile semiperceptive, semiimaginare ale unei lumi calitative.

Fără îndoială, tot acest univers al căldurii și frigului, al umidității și uscăciunii, îi amintește gândirii medicale, în ajunul accederii la pozitivism, în care cer s-a născut. Dar această încărcătură de imagini nu e doar o amintire; ea e la fel de bine muncă. Pentru a forma experiența pozitivă a maniei sau a melancoliei, a fost necesară, pe un fundal de imagini, această gravitație a calităților atrase unele spre celelalte de un întreg sistem de apartenențe sensibile și afective. Dacă mania și melancolia au

[48] Montchau, observație trimisă la *Gazette salutaire*, nr. 5, 3 februarie 1763.

[49] De La Rive, „Sur un établissement pour la guérison des aliénés", *Bibliothèque britannique*, VIII, p. 304.

luat de acum chipul pe care li-l recunoaște știința noastră nu e pentru că am învățat, de-a lungul secolelor, să „deschidem ochii" asupra semnelor sale reale; nu e pentru că ne-am purificat până la transparență percepția; ci pentru că în experiența nebuniei aceste concepte au fost integrate în jurul anumitor teme calitative care le-au împrumutat unitatea lor, le-au dat coerența lor semnificativă, le-au făcut în final perceptibile. S-a trecut de la o semnalizare noțională simplă (furie fără febră, idee delirantă și fixă) la un câmp calitativ, aparent mai puțin organizat, mai ușor, mai puțin precis limitat — singurul care a putut constitui unități sensibile, recognoscibile, *realmente prezente* în experiența globală a nebuniei. Spațiul de observație al acestor maladii a fost decupat în peisaje care le-au dat în mod obscur stilul și structura. Pe de o parte, o lume dizolvată, cvasidiluviană, în care omul rămâne surd, orb și inert față de tot ceea ce nu e teroarea sa unică; o lume simplificată la maximum, și nemăsurat mărită doar într-unul din detaliile sale. Pe de altă parte, o lume ardentă și deșertică, o lume panicată în care totul e fugă, dezordine, siaj instantaneu. Cea care a organizat experiența (deja aproape experiența noastră) maniei și a melancoliei este rigoarea acestor teme în forma lor cosmică — nu aproximațiile unei prudențe observatoare.

*

Lui Willis, spiritului său de observație, purității percepției sale medicale îi revine onoarea „descoperirii" ciclului maniaco-depresiv, să spunem mai degrabă al alternanței manie-melancolie. Într-adevăr, demersul lui Willis este de un mare interes. În primul rând prin următorul aspect: trecerea de la o afecțiune la alta nu e percepută ca un fapt de observație a cărui explicație ar urma să fie descoperită; ci mai degrabă drept consecința unei afinități profunde care e de ordinul naturii lor secrete. Willis nu citează nici un singur caz de alternanță pe care a avut ocazia să-l observe; ceea ce a descifrat mai întâi este o înrudire interioară care antrenează metamorfoze stranii: „După melancolie, trebuie să ne ocupăm de manie, care are cu ea atâtea afinități încât aceste afecțiuni se schimbă des una în cealaltă": se întâmplă, într-adevăr, ca diateza melancolică, agravându-se, să devină furie; furia, dimpotrivă, atunci când descrește, când își pierde forța și ajunge să intre în repaus, se întoarce la diateza melancolică.[50] Pentru un empirism riguros, ar exista aici două maladii conjugate, sau două simptome succesive ale uneia și aceleiași maladii. De fapt, Willis nu pune problema nici în termeni de simptome, nici în termeni de maladie; el caută numai legătura dintre două stări în dinamica spiritelor animale. La melancolic, ne amintim, spiritele erau

[50] Willis, *Opera*, vol. II, p. 255.

sumbre și obscure; ele își proiectau tenebrele împotriva imaginilor lucrurilor și formau, în lumina sufletului, un fel de scară a umbrei; în manie, dimpotrivă, spiritele se agită într-o scânteiere permanentă; ele sunt purtate de o mișcare neregulată, mereu reîncepută; o mișcare care mistuie și consumă, iradiind căldură chiar și în absența febrei. De la manie la melancolie, afinitatea este evidentă: nu e afinitatea simptomelor care se înlănțuie în experiență: e afinitatea, mult mai puternică și cu atât mai evidentă în peisajele imaginației, care leagă, în același foc, fumul și flacăra. „Dacă putem spune că în melancolie creierul și spiritele animale sunt întunecate de un fum și de niște aburi groși, mania pare să aprindă un fel de incendiu deschis de ele."[51] Flacăra, în mișcarea ei vie, risipește fumul; dar acesta, când flacăra se micșorează, o sufocă și îi stinge lumina. Unitatea dintre manie și melancolie nu este, pentru Willis, o maladie: e un foc secret în care luptă flăcările și fumul, este elementul purtător al acestei lumini și al acestei umbre.

Nici unul dintre medicii secolului al XVIII-lea, sau aproape nici unul, nu ignoră apropierea dintre manie și melancolie. Totuși mulți refuză să recunoască în ele două manifestări ale uneia și aceleiași maladii.[52] Mulți constată o succesiune fără să perceapă o unitate simptomatică. Sydenham preferă să împartă domeniul maniei înseși: pe de o parte mania obișnuită — datorată „unui sânge prea exaltat și prea viu"; — de cealaltă o manie care, ca regulă generală, „degenerează în stupiditate". Aceasta „vine din slăbiciunea sângelui, pe care o prea lungă fermentare l-a privat de părțile sale cele mai pline de spirite"[53]. Încă și mai des se admite că succesiunea maniei și melancoliei este un fenomen fie de metamorfoză, fie de îndepărtată cauzalitate. Pentru Lieutaud, o melancolie care durează multă vreme și se adâncește în delirul ei își pierde simptomele tradiționale și capătă o ciudată asemănare cu mania: „Ultimul grad al melancoliei are multe afinități cu mania."[54] Dar statutul acestei analogii nu este elaborat. Pentru Dufour, legătura e și mai relaxată: este vorba despre o înlănțuire cauzală îndepărtată: melancolia putând provoca mania , în același mod ca și „viermii în sinusurile frontale sau vasele dilatate sau varicoase"[55]. Fără suportul unei imagini, nici o observație nu ajunge să transforme constatarea unei succesiuni într-o structură simptomatică precisă și totodată esențială.

Fără îndoială, imaginea flăcării și a fumului dispare la succesorii lui Willis; dar munca de organizare continuă să se înfăptuiască în interiorul

---

[51] *Ibidem.*
[52] De exemplu, d'Aumont în articolul „Mélancolie" din *Encyclopédie.*
[53] Sydenham, *Médecine pratique*, trad. Jault, p. 629.
[54] Lieutaud, *Précis de médecine pratique*, p. 204.
[55] Dufour, *Essai sur l'entendement*, p. 369.

imaginilor — imagini din ce în ce mai funcționale, inserate din ce în ce mai bine în marile teme fiziologice ale circulației și încălzirii, din ce în ce mai îndepărtate de figurile cosmice de la care le împrumuta Willis. La Boerhaave și la comentatorul său Van Swieten mania reprezintă în mod absolut natural gradul superior al melancoliei — nu numai în urma unei metamorfoze frecvente, ci prin efectul unei înlănțuiri dinamice necesare: lichidul cerebral, care stagnează la melancolic, intră în agitație după un anumit timp, căci bila neagră care strangulează viscerele devine, prin însăși imobilitatea sa, „mai ințepătoare și mai rea"; se formează în ea elemente mai acide și mai fine care, transportate în creier de sânge, provoacă marea agitație a maniacilor. Mania nu se deosebește deci de melancolie decât printr-o diferență de grad: e urmarea ei naturală, se naște din aceleași cauze și de obicei trebuie îngrijită prin aceleași remedii.[56] Pentru Hoffmann unitatea maniei și a melancoliei este un efect natural al legilor mișcării și șocului; dar ceea ce este mecanică pură la nivelul principiilor devine dialectică în dezvoltarea vieții și a maladiei. Melancolia, într-adevăr, se caracterizează prin imobilitate; adică sângele îngroșat congestionează creierul în care se blochează; acolo unde ar trebui să circule, tinde să se oprească, imobilizat în greutatea sa. Dar deși greutatea încetinește mișcarea, ea face totodată șocul mai violent în momentul în care se produce; creierul, vasele care îl traversează, însăși substanța sa, lovite cu mai multă forță, tind să reziste mai mult, deci să devină mai tari, și prin această întărire sângele îngreunat este împins cu mai multă vigoare; mișcarea sa crește, e curând cuprins de această agitație care caracterizează mania.[57] Așadar, s-a trecut cu totul natural de la imaginea unei strangulări imobile la imaginile uscăciunii, durității, mișcării vii, și aceasta printr-o înlănțuire în care principiile mecanicii clasice sunt, în fiecare clipă, neclintite, deviate, falsificate de fidelitatea față de teme imaginare, care sunt adevăratele organizatoare ale acestei unități funcționale.

Apoi se vor adăuga alte imagini; dar ele nu vor mai avea un rol constitutiv; vor funcționa numai ca tot atâtea variațiuni interpretative pe tema unei unități de-acum dobândite. Stă mărturie de exemplu explicația propusă de Spengler pentru alternanța între manie și melancolie; el împrumută principiul de la modelul pilei electrice. Ar exista mai întâi o concentrare a puterii nervoase și a fluidului ei într-o anumită regiune a sistemului; numai acest sector este excitat, tot restul e în stare de somn: este faza melancolică. Dar când ajunge la un anumit grad de intensitate,

[56] Boerhaave, *Aphorismes*, 1118 și 1119; Van Swieten, *Commentaria*, vol. III, pp. 519–520.

[57] Hoffmann, *Medicina rationalis systematica*, vol. IV, pp. 188 și urm.

această încărcătură locală se răspândește brusc în tot sistemul pe care îl agită cu violență o vreme, până când descărcarea e completă; este episodul maniac.[58] La acest nivel de elaborare, imaginea e prea complexă și prea completă, este împrumutată de la un model prea îndepărtat pentru a avea un rol de organizare în perceperea unității patologice. Ea este chemată, dimpotrivă, de acea percepție care se sprijină la rândul ei pe imagini unificatoare, dar mult mai elementare.

Ele figurează în secret în textul *Dicționarului* lui James, unul dintre primele în care ciclul maniaco-depresiv este dat ca adevăr observat, ca unitate ușor lizibilă pentru o percepție eliberată. „Este absolut necesar să reducem melancolia și mania la o singură maladie și, în consecință, să le examinăm dintr-o singură privire, căci aflăm prin experiențele și observațiile noastre zilnice că au și una și cealaltă aceeași origine și aceeași cauză... Observațiile cele mai exacte și experiența de toate zilele confirmă același lucru, fiindcă vedem că melancolicii, mai ales cei în care această dispoziție este înrădăcinată, devin cu ușurință maniaci și, când mania încetează, melancolia reîncepe, astfel încât există o trecere de la una la cealaltă după anumite perioade."[59] Ceea ce s-a constituit, în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, sub efectul acțiunii imaginilor, este deci o structură perceptivă, și nu un sistem conceptual sau măcar un ansamblu simptomatic. Dovada e că, la fel ca într-o percepție, se vor putea petrece alunecări calitative fără ca figura de ansamblu să fie modificată. Astfel Cullen va descoperi în manie, ca și melancolie, „un obiect principal al delirului"[60] — și, invers, va atribui melancolia „unui țesut mai sec și mai ferm al substanței medulare a creierului"[61].

Esențial este că nu s-a lucrat dinspre observație spre construirea unor imagini explicative; că dimpotrivă, imaginile au asigurat rolul inițial de sinteză, că forța lor organizatoare a făcut posibilă o structură de percepție, în care în final simptomele își vor putea căpăta valoarea semnificativă și se vor putea organiza ca prezență vizibilă a adevărului.

III. ISTERIE ȘI IPOHONDRIE

În legătură cu ele se pun două probleme.

1° În ce măsură e legitim să le tratăm ca pe niște maladii mintale sau, cel puțin, ca forme ale nebuniei?

---

[58] Spengler, *Briefe, welche einige Erfahrungen der elektrischen Wirkung in Krankheiten enthalten*, Copenhaga, 1754.

[59] Cullen, *Institutions de médecine pratique*, II, p. 315.

[60] *Ibid.*, p. 315.

[61] *Ibid.*, p. 323.

2° Avem dreptul să le tratăm împreună, ca și cum ar forma un cuplu virtual, asemănător celui constituit foarte devreme de manie și melancolie?

Pentru a ne convinge e suficientă o privire asupra clasificărilor; ipohondria nu figurează totdeauna lângă demență și manie; isteria nu li se alătură decât foarte rar, Plater nu vorbește nici de una, nici de cealaltă printre leziunile simțurilor; iar la sfârșitul epocii clasice, Cullen le va clasa încă într-o altă categorie decât aceea a bolilor mintale: ipohondria în „adinamii sau maladii care constau într-o slăbire sau o pierdere a mișcării în funcțiile vitale sau animale"; isteria printre „afecțiunile spasmodice ale funcțiilor naturale"[62].

În plus, e rar, în tabelele nosografice, ca aceste două maladii să fie grupate într-o vecinătate logică sau măcar apropiate sub forma unei opoziții. Sauvages clasifică ipohondria printre halucinații — „halucinații care nu au drept subiect decât sănătatea" — isteria printre formele convulsiei.[63] Linné utilizează aceeași repartizare.[64] Nu sunt ei oare fideli, și unul și celălalt, învățăturii lui Willis care studiase isteria în cartea sa *De Morbis convulsivis*, iar ipohondria în partea din *De Anima brutorum* care trata despre maladiile minții, dându-i numele de *Passio colica*? Este vorba, într-adevăr, despre două maladii complet diferite: într-un caz, spiritele supraîncălzite sunt supuse unui puseu reciproc care ar putea face să se creadă că explodează — suscitând niște mișcări neregulate sau preternaturale a căror figură aberantă o formează convulsia isterică. Dimpotrivă, în *passio colica* [suferință provocată de colici], spiritele sunt iritate din cauza unei materii care le e ostilă și nepotrivită (*infesta et improportionata*); ele provoacă atunci tulburări, iritații, *corrugationes* [încrețituri] în fibrele sensibile. Willis recomandă deci să nu ne lăsăm surprinși de anumite analogii ale simptomelor: desigur, s-au văzut convulsii producând dureri ca și cum mișcarea violentă a isteriei ar putea provoca suferințele ipohondriei. Dar asemănările sunt înșelătoare. *Non eadem sed nonnihil diversa materies est*[65] [Nu este aceeași materie, ci o materie întrucâtva diferită].

Dar sub aceste distincții constante ale nosografilor e pe cale să se înfăptuiască o lucrare lentă, care tinde din ce în ce mai mult să asimileze isteria și ipohondria, ca două forme ale uneia și aceleiași maladii.

---

62 *Ibid.*, p. 128 și p. 272.

63 Sauvages, *loc. cit.* Isteria este situată în clasa IV (spasme), iar ipohondria în clasa VIII (boli mintale).

64 Linné, *Genera Morborum.* Ipohondria aparține categoriei „imaginare" a maladiilor mintale, epilepsia — categoriei „tonice" a maladiilor convulsive.

65 Cf. controversa cu Highmore, *Exercitationes duæ, prior de passione hysterica, altera de affectione hypochondriaca*, Oxford, 1660 și *De passione hysterica, responsio epistolaris ad Willisium*, Londra, 1670.

Richard Blackmore publică în 1725 un *Treatise of Spleen and Vapours, or Hypochondriacal and Hysterical Affections*; cele două maladii sunt definite ca două varietăți ale unei singure afecțiuni — fie o „constituție patogenă a spiritelor", fie o „predispoziție de a ieși din rezervoarele lor și de a se consuma". La Whytt, pe la mijlocul secolului al XVIII-lea, asimilarea este totală; sistemul simptomelor este de-acum identic: „Un sentiment extraordinar de frig și de căldură, dureri în diferite părți ale corpului; sincope și convulsii provocate de aburi; catalepsie și tetanos; gaze în stomac și în intestine; un apetit insațiabil pentru alimente; vărsături de materie neagră; un flux subit și abundent de urină palidă, limpede; marasm sau atrofie nervoasă; astm nervos sau spasmodic; tuse nervoasă; palpitații ale inimii; variații ale pulsului, migrene și dureri de cap periodice; vertij și leșinuri, diminuarea și slăbirea vederii; descurajare, depresiune, melancolie sau chiar nebunie; coșmar sau vis urât."[66]

Pe de altă parte, isteria și ipohondria întâlnesc, treptat, de-a lungul epocii clasice, domeniul maladiilor spiritului. Mead încă mai putea scrie, în legătură cu ipohondria: *Morbus totius corporis est* [Este boala întregului corp]. Și trebuie să redăm adevărata sa valoare textului lui Willis despre isterie: „Printre maladiile femeilor, pasiunea isterică se bucură de un renume atât de prost încât, asemeni unor *semidamnati*, i se atribuie vina altor numeroase afecțiuni; dacă o maladie de natură necunoscută și cu origine ascunsă se produce la o femeie în așa fel încât cauza e neclară, iar indicația terapeutică e nesigură, imediat acuzăm reaua influență a uterului care, în cea mai mare parte a timpului, nu e responsabil, iar în legătură cu un simptom neobișnuit declarăm că e la mijloc ceva isteric, și tocmai pe el, care a fost atât de des subterfugiul unei asemenea ignoranțe, îl luăm ca obiect al grijilor și remediilor noastre."[67] În ciuda comentatorilor tradiționali ai acestui text inevitabil citat în orice studiu despre isterie, asta nu înseamnă că Willis a bănuit absența unui fundament organic în simptomele pasiunii isterice.

El spune doar, și încă într-o manieră expresă, că noțiunea de isterie cuprinde toate fantasmele — nu ale celui care este sau se crede bolnav, ci ale medicului ignorant care se preface că știe. Faptul că isteria este clasată de Willis printre maladiile minții nu înseamnă că el face din ea o tulburare a spiritului; ci doar că îi atribuie originea unei modificări în natura, în originea și în cel dintâi traiect al spiritelor animale.

Totuși, la sfârșitul secolului al XVIII-lea, ipohondria și isteria vor figura, aproape fără probleme, sub emblema maladiei mintale. În 1755

---

[66] Whytt, *Traité des maladies des nerfs*, vol. II, pp. 1–132. Cf. o enumerare de acest gen la Revillon, *Recherches sur la cause des affections hypocondriaques*, Paris, 1779, pp. 5–6.

[67] Willis, *Opera*, vol. I; *De Morbis convulsivis*, p. 529.

Alberti publică la Halle disertația *De morbis imaginariis hypochondriacorum*; iar Lieutaud, definind ipohondria prin spasm, recunoaște că „spiritul este la fel de afectat sau și mai afectat decât corpul; așa se explică faptul că termenul ipohondru a devenit aproape o denumire ofensatoare, de care medicii care vor să placă evită să se folosească“[68]. Cât despre isterie, Raulin nu îi atribuie mai multă realitate organică, cel puțin în definiția sa inițială, înscriind-o direct într-o patologie a imaginației: „Această maladie în care femeile inventează, exagerează și repetă toate diferitele absurdități de care e capabilă o imaginație dereglată a devenit uneori epidemică și contagioasă.“[69]

Există deci două linii esențiale de evoluție în epoca clasică pentru isterie și ipohondrie. Una care le apropie până la formarea unui concept comun — cel de „maladie nervoasă“; cealaltă care le deplasează semnificația și suportul lor patologic tradițional — suficient indicat prin nume —, tinzând să le integreze puțin câte puțin în domeniul maladiilor spiritului, alături de manie și de melancolie. Dar această integrare nu s-a făcut, ca pentru manie și melancolie, la nivelul calităților primitive, percepute și visate în valorile lor imaginare. Avem de-a face cu un cu totul alt tip de integrare.

*

Medicii epocii clasice au încercat să descopere calitățile proprii isteriei și ipohondriei. Dar ei nu au ajuns niciodată să perceapă această coerență, această coeziune calitativă care au dat un profil aparte maniei și melancoliei. Toate calitățile au fost invocate în mod contradictoriu, anulându-se unele pe altele, lăsând neatinsă o problemă: ce reprezintă, în natura lor profundă, aceste două maladii.

Adesea isteria a fost percepută ca efectul unei călduri interne care răspândește în tot corpul o efervescență, o ebuliție manifestată neîncetat în convulsii și spasme. Această căldură nu este oare înrudită cu ardoarea amoroasă de care isteria este atât de des legată la fetele în căutare de soț și la tinerele văduve? Isteria este înflăcărată prin natura sa; semnele sale trimit mai curând la o imagine decât la o maladie; această imagine a fost conturată de Jacques Ferrand la începutul secolului al XVII-lea, în toată precizia ei materială. În lucrarea sa *Maladie d'amour ou mélancolie érotique*, el recunoaște că femeile sunt mai des înnebunite de dragoste decât bărbații; dar cu câtă artă știu să disimuleze acest lucru! „De aceea seamănă cu niște alambicuri așezate delicat pe pirostrii, fără ca focul să se vadă în afară, dar dacă priviți sub alambic și puneți mâna pe inima femeilor, veți găsi în ambele locuri un uriaș jăratic.“[70] Admi-

[68] Lieutaud, *Traité de médecine pratique*, ed. a II-a, 1761, p. 127.
[69] Raulin, *Traité des affections vaporeuses*, Paris, 1758, prefață, p. XX.
[70] J. Ferrand, *De la maladie d'amour ou mélancolie érotique*, Paris, 1623, p. 164.

rabilă imagine, prin greutatea ei simbolică, încărcăturile afective și tot jocul referințelor sale imaginare. Cu mult după Ferrand, vom regăsi tema calitativă a căldurilor umede pentru a caracteriza distilările secrete ale isteriei și ale ipohondriei; dar imaginea se șterge în folosul unui motiv abstract. Deja la Nicolas Chesneau flacăra alambicului feminin este decolorată: „Cred că pasiunea isterică nu e o afecțiune simplă, ci că înțelegem sub acest nume mai multe suferințe provocate de un abur malign care se ridică într-o manieră oarecare, care e corupt și dovedește o efervescență extraordinară."[71] Pentru alții, dimpotrivă, căldura crescândă a ipohondrilor e complet uscată: melancolia ipohondrică este o maladie „caldă și uscată", provocată de „umori de aceeași calitate"[72]. Dar unii nu percep nici o căldură, nici în isterie, nici în ipohondrie: caracteristica acestor maladii ar fi dimpotrivă lâncezeala, inerția și o umiditate rece proprie umorilor stagnante: „Cred că aceste afecțiuni (ipohondrice și isterice), când au o oarecare durată, depind de faptul că fibrele creierului și ale nervilor sunt relaxate, slabe, fără acțiune sau elasticitate; și fluidul nervos e sărăcit și fără putere."[73] În mod sigur, nici un text nu e o dovadă mai bună a acestei instabilități calitative a isteriei decât cartea lui George Cheyne, *The English Malady*: maladia nu își menține, în ea, unitatea decât într-o manieră abstractă, simptomele sale sunt repartizate în regiuni calitative diferite și atribuite unor mecanisme care aparțin fiecăreia dintre aceste regiuni. Tot ceea ce e spasm, crampă, convulsie ține de o patologie a căldurii simbolizate de „particule sărate" și de „aburi dăunători, înțepători sau caustici". Dimpotrivă, toate semnele psihologice sau organice ale slăbiciunii — „depresiune, sincope, inacțiune a spiritului, amorțeală letargică, melancolie și tristețe" — manifestă o stare a fibrelor devenite prea umede și prea moi", desigur sub efectul umorilor reci, vâscoase și dense care obturează glandele și vasele, atât cele limfatice, cât și cele sanguine. Cât despre paralizii, ele semnifică o răcire și totodată o imobilizare a fibrelor, „o întrerupere a vibrațiilor", înghețate oarecum în inerția generală a solidelor.

Pe cât de ușor se organizau mania și melancolia în registrul calităților, pe atât de greu își găsesc loc în el isteria și ipohondria.

Medicina mișcării e cât se poate de nehotărâtă în fața lor, analizele sale cât se poate de instabile. Era foarte clar, măcar pentru orice percepție care nu-și refuza propriile imagini, că mania se înrudea cu un exces de mobilitate; melancolia, dimpotrivă, cu o încetinire a mișcării. Pen-

---

[71] N. Chesneau, *Observationum medicarum libri quinque*, Paris, 1672, cartea III, cap. XIV.

[72] T.A. Murillo, *Novissima hypochondriacæ melancholiæ curatio*, Lyon, 1672, cap. IX, pp. 88 și urm.

[73] M. Flemyng, *Neuropathia sive de morbis hypochondriacis et hystericis*, Amsterdam, 1741, pp. L–LI.

tru isterie, ca și pentru ipohondrie, alegerea e greu de făcut. Stahl optează mai curând pentru o îngreunare a sângelui, care devine atât de abundent și totodată atât de dens încât nu mai e capabil să circule în mod regulat prin vena portă; are tendința să stagneze, să se blocheze; iar criza survine „prin efortul pe care îl face pentru a-și găsi o ieșire fie prin părțile superioare, fie prin părțile inferioare"[74]. Pentru Boerhaave și Van Swieten, dimpotrivă, mișcarea isterică este datorată unei prea mari mobilități a tuturor fluidelor, care devin atât de ușoare, atât de inconsistente, încât sunt tulburate de cea mai mică mișcare: „În constituțiile slabe, explică Van Swieten, sângele este dizolvat; abia se coagulează; serul va fi deci fără consistență, fără calitate; limfa îi va semăna serului și la fel se întâmplă cu celelalte fluide pe care le furnizează acestea... Astfel, probabil că pasiunea isterică și maladia ipohondrică — zise fără materie — depind de predispozițiile sau de starea particulară a fibrelor." Tocmai acestei sensibilități, acestei mobilități trebuie să-i atribuim angoasele, spasmele, durerile neobișnuite pe care le încearcă atât de ușor „fetele care au culori palide, oamenii prea dedicați studiului sau meditației"[75]. Isteria este în mod nediferențiat mobilă sau imobilă, fluidă sau grea, pradă unor vibrații instabile sau îngreunată de umori stagnante. Nu s-a ajuns să se descopere stilul propriu al mișcărilor sale.

Aceeași imprecizie în analogiile chimice; pentru Lange, isteria este un produs de fermentație, mai exact al fermentației „sărurilor, împinse în diferite părți ale corpului", cu „umori care se găsesc acolo".[76] Pentru alții, ea e de natură alcalină. Ettmüller, în schimb, crede că suferințele de acest gen se înscriu într-o suită de reacții acide; „ cauza lor apropiată este cruditatea acidă a stomacului; chilul fiind acid, calitatea sângelui devine proastă; el nu mai furnizează spirite; limfa este acidă, bila fără putere; genul nervos resimte iritație, iar drojdia digestivă, viciată, este mai puțin volatilă și prea acidă"[77]. Viridet încearcă să reconstituie în legătură cu „aburii de care suferim" o dialectică a alcaliilor și acizilor, ale căror mișcări și întâlniri violente, în creier și în nervi, provoacă semnele isteriei și ipohondriei. Anumite spirite animale deosebit de fine ar fi formate din săruri alcaline care se mișcă în mare viteză și se transformă în vapori atunci când au atins o prea mare rarefiere; dar există alți aburi care sunt acizi volatilizați; eterul le dă destulă mișcare pentru a-i duce în creier și în nervi unde „ întâlnind alcaliile, provoacă suferințe infinite"[78].

[74] Stahl, *Theoria medica vera, de malo hypochondriaco*, pp. 447 și urm.
[75] Van Swieten, *Commentaria in Aphorismos Boerhaavii*, 1752, I, pp. 22 și urm.
[76] Lange, *Traité des vapeurs*, Paris, 1689, pp. 41–60.
[77] „Dissertatio de malo hypochondriaco", în *Pratique de médecine speciale*, p. 571.
[78] Viridet, *Dissertation sur les vapeurs*, Paris, 1716, pp. 50–62.

Ciudată instabilitate calitativă a acestor boli isterice și ipohondrice, ciudată confuzie a proprietăților lor dinamice și a secretului chimiei lor. Pe cât de simplă părea lectura maniei și melancoliei în orizontul calităților lor, pe atât de ezitantă pare descifrarea acestor boli. Fără îndoială, acest peisaj imaginar al calităților, care a fost decisiv pentru constituirea cuplului manie-melancolie, a rămas secundar în istoria isteriei și a ipohondriei, în care n-a jucat probabil decât rolul unui decor mereu reînnoit. Înaintarea isteriei nu s-a făcut, ca pentru manie, prin calitățile obscure ale lumii reflectate într-o imaginație medicală. Spațiul din care și-a luat dimensiunile e de altă natură: e acela al corpului, în coerența valorilor sale organice și a valorilor sale morale.

*

De obicei, onoarea de a fi eliberat isteria de vechile mituri ale deplasărilor uterine le revine lui Le Pois și Willis. Liebaud, traducând — sau mai degrabă adaptând — în secolul al XVII-lea cartea lui Marinello, încă mai accepta, în ciuda unor restricții, ideea unei mișcări spontane a uterului; dacă se mișcă „e pentru a se simți mai în largul său; nu înseamnă că o face din prudență, prin comandă sau stimul animal, ci printr-un instinct natural, pentru a conserva sănătatea și pentru a avea plăcerea a ceva delectabil". Fără îndoială, nu i se mai recunoaște facultatea de a-și schimba locul și de a parcurge corpul, făcându-l să tresară după voia mișcărilor sale, căci este „strâns anexat", prin col, prin ligamente, vase, în sfârșit prin membrana peritoneului; și totuși își poate schimba locul: „Uterul, așadar, deși e atât de strâns legat de părțile pe care le-am descris încât nu-și poate schimba locul, cel mai adesea își schimbă poziția și face mișcări destul de impetuoase și ciudate în corpul femeii. Aceste mișcări sunt diferite — urcare, coborâre, convulsii, rătăcire, procidență. El urcă spre ficat, splină, diagramă, stomac, piept, inimă, plămân, gât și cap."[79] Medicii epocii clasice vor refuza aproape în unanimitate o asemenea explicație.

Încă de la începutul secolului al XVII-lea. Le Pois va putea scrie, referindu-se la convulsiile isterice: *Eorum omnium unum caput esse parentem, idque non per sympathiam, sed per idiopathiam* [Numai capul este la originea tuturor acestora, și asta nu prin afinitate, ci prin idiopatie]. Mai precis, ele își au originea într-o acumulare a fluidelor spre partea posterioară a craniului: „Așa cum se creează un râu din întâlnirea a numeroase vase mici, care se reunesc pentru a-l forma, tot astfel din sinusurile care se află la suprafața creierului și se termină în partea posterioară a capului

[79] Liebaud, *Trois livres des maladies et infirmités des femmes*, 1609, p. 380.

se adună lichidul din cauza poziției înclinate a capului. Căldura părților face atunci ca lichidul să se încălzească, odată atins punctul de origine al nervilor..."[80] Willis, la rândul său, face o critică minuțioasă a explicației uterine: mai ales de afecțiunile creierului și ale genului nervos „depind toate tulburările și neregularitățile care afectează mișcările sângelui în această maladie"[81]. Totuși, toate aceste analize n-au abolit de la sine tema unei legături esențiale între isterie și uter. Dar această legătură este altfel concepută: nu mai e gândită ca traiectoria unei deplasări reale prin corp, ci ca un fel de propagare surdă prin căile organismului și proximitățile funcționale. Nu se poate spune că sediul maladiei a devenit creierul, nici că Willis a făcut posibilă o analiză psihologică a isteriei. Dar creierul joacă acum rolul de releu și de distribuitor al unei boli a cărei origine e viscerală: uterul e cel care o provoacă, la fel ca și celelalte viscere.[82] Până la sfârșitul secolului al XVIII-lea, până la Pinel, uterul și mitra vor rămâne prezente în patologia isteriei[83], dar grație unui privilegiu de difuzare prin umori și nervi, și nu printr-un prestigiu aparte al naturii lor.

Stahl justifică paralelismul dintre isterie și ipohondrie printr-o curioasă apropiere între fluxul menstrual și hemoroizi. El explică, în analiza pe care o face mișcărilor spasmodice, că boala isterică este o durere destul de violentă, „însoțită de tensiune și de compresie, care se face simțită în principal la ipohondri". Se numește boală ipohondrică atunci când îi atacă pe bărbații „la care natura face efort să se debaraseze de excesul de sânge prin vărsături sau hemoroizi"; se numește boală isterică atunci când atacă femeile la care „ciclul menstruațiilor nu e cel care ar trebui să fie. Totuși, nu există o diferență esențială între cele două afecțiuni".[84] Opinia lui Hoffmann e foarte apropiată, în ciuda multor diferențe teoretice. *Cauza* isteriei este în mitră — relaxare și slăbire — dar *sediul* bolii trebuie căutat, ca și pentru ipohondrie, în stomac și în intestin; sângele și umorile vitale încep să stagneze „în învelișurile membranoase și nervoase ale intestinelor"; urmează tulburări în stomac, care de aici se răspândesc în tot corpul. Chiar în centrul organismului, stomacul servește drept releu și difuzează bolile care vin din cavitățile interioare și subterane ale corpului: „Nu e nici o îndoială că afecțiunile spasmodice pe

[80] C. Piso, *Observationes*, 1618, reeditate în 1733 de Boerhaave, secțiunea II, § 2, cap. VII, p. 144.

[81] Willis, „De Affectionibus hystericis", *Opera*, I, p. 635.

[82] *Id.*, „De Morbis convulsivis", *Opera*, I, p. 536.

[83] Pinel clasifică isteria printre nevrozele nașterii (*Nosographie philosophique*).

[84] Stahl, *loc. cit.*, p. 453.

care le resimt ipohondrii și istericii își au sediul în părțile nervoase și mai ales în membranele stomacului și intestinelor de unde sunt comunicate, prin nervul intercostal, la cap, la piept, la rinichi, la ficat și la toate organele principale ale corpului."[85]

Rolul pe care Hoffmann îl atribuie intestinelor, stomacului, nervului intercostal este semnificativ pentru maniera în care e pusă problema în epoca clasică. Nu este vorba atât de a scăpa de vechea localizare uterină, cât de a descoperi principiul și căile urmate de o boală diferită, polimorfă și, astfel, dispersată în tot corpul. Trebuie explicată o boală care poate atinge tot atât de bine capul și picioarele, se poate traduce într-o paralizie sau în mișcări dezordonate, poate antrena catalepsia sau insomnia, pe scurt o boală care parcurge spațiul corporal cu o asemenea rapiditate și grație unor asemenea viclenii încât e virtual prezentă în tot corpul.

Inutil să insistăm asupra schimbării de orizont medical care a avut loc între Marinello și Hoffmann. Nu mai rămâne nimic din acea faimoasă mobilitate atribuită uterului, care figurase în mod constant în tradiția hipocratică. Nimic, poate cu excepția unei anumite teme care apare cu atât mai bine acum cu cât nu mai face parte dintr-o singură teorie medicală, ci persistă nemodificată în succesiunea conceptelor speculative și a schemelor explicației. Această temă este aceea a unei perturbări dinamice a spațiului corporal, a unei creșteri a puterilor inferioare, care, prea multă vreme constrânse și oarecum congestionate, intră în agitație, încep să se frământe și sfârșesc prin a-și răspândi dezordinea — cu sau fără intermedierea creierului — în tot corpul. Această temă a rămas aproape imobilă până la începutul secolului al XVIII-lea, în ciuda reorganizării complete a conceptelor fiziologice. Și, lucru ciudat, tocmai în cursul secolului al XVIII-lea, fără să fi avut loc vreo răsturnare teoretică sau experimentală în patologie, tema se va modifica brusc, își va schimba sensul — unei dinamici a spațiului corporal îi va fi substituită o morală a sensibilității. Atunci, și numai atunci, noțiunile de isterie și de ipohondrie vor *vira* și vor intra definitiv în lumea nebuniei.

Trebuie să încercăm acum să restituim evoluția temei, în fiecare dintre cele trei etape ale sale:

1. o dinamică a penetrării organice și morale;
2. o fiziologie a continuității corporale;
3. o etică a sensibilității nervoase.

*

Dacă spațiul corporal este perceput ca un ansamblu solid și continuu, mișcarea dezordonată a isteriei și a ipohondriei nu va putea proveni decât

[85] Hoffmann, *Medicina rationalis systematica*, vol. IV, *pars tertia*, p. 10.

dintr-un element căruia extrema sa finețe și permanenta sa mobilitate îi permit să pătrundă în locul ocupat de solidele înseși. Cum spune Highmore, spiritele animale „din cauza subțirimii lor pot penetra chiar corpurile cele mai dense și mai compacte, …iar din cauza activității lor pot penetra întregul microcosm într-o singură clipă“[86]. Spiritele, dacă mobilitatea lor e exagerată, dacă penetrația se face în dezordine și într-o manieră intempestivă, în toate părțile corpului cărora nu le sunt destinate, provoacă nenumărate semne de tulburări. Isteria, pentru Highmore ca și pentru Willis, adversarul său, și deopotrivă pentru Sydenham, este maladia unui corp devenit penetrabil în mod nediferențiat la toate eforturile spiritelor, în așa fel încât ordinii interne a organelor i se substituie spațiul incoerent al maselor supuse în mod pasiv la mișcarea dezordonată a spiritelor. Acestea „se îndreaptă în mod impetuos și în prea mare cantitate în cutare sau cutare parte, provoacă spasme sau chiar durere și tulbură funcția organelor, atât a celor pe care le abandonează, cât și a celor asupra cărora se îndreaptă, și unele și celelalte neîntârziind să fie puternic deteriorate de această distribuție inegală a spiritelor care este în întregime contrară legilor economiei animale“[87]. Corpul isteric este astfel oferit acestui *spirituum ataxia* [dezordinea spiritelor] care, în afara oricărei legi organice și a oricărei necesități funcționale, poate pune stăpânire succesiv pe toate spațiile disponibile ale corpului.

Efectele variază în funcție de regiunile atinse, iar boala, nediferențiată încă la sursa pură a mișcării sale, capătă figuri diverse după spațiile pe care le traversează și după suprafețele la al căror nivel ajunge: „Fiind acumulate în pântece, ele trec toate, cu impetuozitate, spre mușchii laringelui și ai faringelui, produc spasme pe toată întinderea pe care o parcurg și provoacă în pântece o umflătură asemănătoare cu o sferă uriașă.“ Ceva mai sus, afecțiunea isterică, „trecând în colon și în regiunea aflată sub cavitatea inimii, provoacă o durere insuportabilă care seamănă cu pasiunea iliacă“. Cu cât urcă mai mult, boala trece în „părțile vitale și provoacă o atât de violentă palpitație a inimii încât bolnavul e convins că cei de față aud zgomotul pe care-l face inima lovindu-se de coaste“. În sfârșit, dacă atacă „partea exterioară a capului, între craniu și pericraniu, rămânând fixată într-un singur loc, afecțiunea isterică provoacă o durere insuportabilă însoțită de vărsături abundente…“[88] Fiecare parte a corpului determină de la sine și prin natura ei proprie forma simptomului care urmează să se producă. Isteria apare astfel drept cea

---

[86] Highmore, *loc. cit.*

[87] Sydenham, „Dissertation sur l'affection hystérique", în *Médecine pratique*, trad. Jault, pp. 400–401.

[88] *Ibid.*, pp. 395–396.

mai reală și cea mai înșelătoare dintre boli; reală pentru că se bazează pe o mișcare a spiritelor animale; dar și iluzorie, pentru că dă naștere unor simptome care par provocate de o tulburare inerentă a organelor, când de fapt ele sunt doar forma luată la nivelul acestor organe de o tulburare centrală sau mai curând generală; este dereglarea mobilității interne care, la suprafața corpului, ia aspectul unui simptom regional. Realmente atins de mișcarea dezordonată și excesivă a spiritelor, organul își imită propria maladie; pornind de la un viciu al mișcării în spațiul interior, el mimează o tulburare care i-ar aparține; astfel, isteria „imită aproape toate maladiile care se abat asupra speciei umane, căci, în orice parte a corpului ar ajunge, produce imediat simptomele proprii acelei părți, iar dacă medicul nu are destulă perspicacitate și experiență, se va înșela cu ușurință și va atribui unei maladii esențiale și proprii uneia sau alteia dintre părți simptome care depind numai de afecțiunea isterică"[89]: viclenii ale unei boli care, parcurgând spațiul corporal sub forma omogenă a mișcării, se manifestă sub chipuri distincte; dar specia, aici, nu este esență; e un simulacru al corpului.

Cu cât spațiul interior e mai ușor penetrabil, cu atât mai frecventă va fi isteria, iar aspectele sale mai numeroase; dar dacă trupul este robust și rezistent, dacă spațiul interior este dens, organizat și foarte eterogen în diferitele sale regiuni, simptomele isteriei sunt rare, iar efectele sale vor rămâne simple. Nu tocmai astfel se deosebesc isteria feminină de cea masculină sau, dacă vrem, isteria de ipohondrie. De fapt nici simptomele, nici chiar cauzele nu formează principiul de deosebire a maladiilor, ci doar soliditatea spațială a corpului, și, ca să spunem așa, densitatea peisajului interior: „Dincolo de omul pe care l-am putea numi exterior și care este compus din părți care țin de simțuri, există un om interior format din sistemul spiritelor animale și care nu poate fi văzut decât cu ochii minții. Aceasta din urmă, strâns legată și, ca să spunem așa, unită cu constituția corporală, este mai mult sau mai puțin afectată, după cum principiile care formează organismul uman au primit mai multă sau mai puțină robustețe de la natură. De aceea această maladie atacă mult mai multe femei decât bărbați, pentru că ele au o constituție mai delicată, mai puțin robustă, pentru că duc o viață mai ușoară și sunt obișnuite cu voluptățile și comoditățile vieții și cu lipsa suferinței." Și, chiar în acest text, densitatea spațială dezvăluie unul dintre sensurile sale; acela că ea este și o densitate morală; rezistența organelor la penetrația dezordonată a spiritelor nu reprezintă probabil decât unul și același lucru cu această forță a sufletului care face să domnească ordinea în gânduri și în dorințe. Acest spațiu interior devenit permeabil și poros nu e, la

[89] *Ibid.*, p. 394.

urma urmei, decât relaxarea inimii. Ceea ce explică de ce atât de puține femei ajung isterice dacă sunt obișnuite cu o viață dură și laborioasă, și de ce înclină ele atât de puternic să devină isterice când duc o existență ușoară, leneșă, luxoasă și relaxată sau dacă vreo tristețe le descurajează: „Când femeile mă consultă asupra unei maladii a cărei natură nu o pot determina, le întreb dacă suferința de care se plâng nu le încearcă atunci când sunt triste; ...dacă mărturisesc că da, sunt absolut sigur că maladia lor este o afecțiune isterică."[90]

Și iată, într-o nouă formulă, vechea intuiție morală care făcuse din mitră, de la Hipocrate la Platon, un animal viu și veșnic mobil, și distribuise ordinea spațială a mișcărilor sale; această intuiție percepea în isterie agitația incoercibilă a dorințelor la aceia care nu au posibilitatea de a le satisface, nici forța de a le stăpâni; imaginea organului feminin urcând până la piept și la cap dădea o expresie mitică unei răsturnări a marii tripartiții platonice și a ierarhiei care trebuie să-i fixeze imobilitatea. La Sydenham, la discipolii lui Descartes, intuiția morală e identică; dar peisajul spațial în care se exprimă s-a schimbat; ordinii verticale și hieratice a lui Platon i-a luat locul un volum care este parcurs de mișcări neîncetate a căror dezordine nu e tocmai o răsturnare de jos în sus, ci un vârtej fără lege într-un spațiu răvășit. Acest „corp interior" pe care Sydenham încerca să-l pătrundă cu „ochii minții" nu este corpul obiectiv care se oferă privirii palide a unei observări neutralizate; el este locul unde vin să se întâlnească o anumită manieră de a imagina corpul, de a-i descifra mișcările interioare și o anumită manieră de a investi în el valori morale. Devenirea se împlinește, lucrarea are loc la nivelul acestei *percepții etice*. În ea vin să se încline și să se îndoaie imaginile, mereu mlădioase, ale teoriei medicale; tot în ea marile teme morale ajung să-și formuleze și, puțin câte puțin, să-și modifice figura inițială.

*

Acest corp penetrabil trebuie totuși să fie un corp continuu. Dispersarea bolii în organe nu e decât reversul unei mișcări de propagare care îi permite să treacă de la unul la altul și să le afecteze pe toate în mod succesiv. Dacă bolnavul ipohondru sau isteric are un corp poros, separat de el însuși, slăbit de invazia bolii, această invazie nu se poate face decât datorită suportului unei anumite continuități spațiale. Corpul în care circulă maladia trebuie să aibă alte proprietăți decât corpul în care apar simptomele dispersate ale bolnavului.

---

[90] *Ibidem*.

Problemă care obsedează medicina secolului al XVIII-lea. Problemă care va face din ipohondrie și din isterie maladiile „genului nervos", adică maladii *idiopatice* ale agentului general al tuturor *simpatiilor*.

Fibra nervoasă este dotată cu proprietăți remarcabile, care îi permit să asigure integrarea elementelor celor mai eterogene. Nu e oare de mirare că, însărcinați să transmită impresiile cele mai diverse, nervii sunt pretutindeni și în toate organele de aceeași natură? „Nervul a cărui deschidere în fundul ochiului îi conferă calitatea de a percepe impresia unei materii atât de subtile ca lumina și cel care, în organul auzului, devine sensibil la vibrațiile corpurilor sonore, nu se deosebesc cu nimic prin natura lor de cei care servesc unor senzații mai rudimentare, cum ar fi pipăitul, gustul, mirosul."[91] Această identitate de natură, sub funcții diferite, asigură posibilitatea unei comunicări între organele cele mai îndepărtate ca loc, cele mai neasemănătoare din punct de vedere fiziologic: „Această omogenitate în nervii animalului, alături de comunicațiile multiplicate pe care le păstrează împreună, (...) stabilește între organe o armonie care adesea face să participe una sau mai multe părți la afecțiunile acelora care sunt lezate."[92] Dar încă și mai admirabil este că o fibră nervoasă poate în același timp să poarte incitarea mișcării voluntare și impresia lăsată asupra organelor de simț. Tissot concepe această funcționare dublă în una și aceeași fibră ca o combinație între o mișcare *ondulatorie*, pentru incitarea voluntară („este mișcarea unui fluid închis într-un rezervor suplu, de exemplu într-o vezică pe care aș strânge-o și din care ar ieși lichidul printr-un tub"), și o mișcare *corpusculară*, pentru senzație („este mișcarea unei serii de bile de fildeș"). Astfel, senzația și mișcarea se pot produce concomitent în același nerv[93]; orice tensiune sau orice relaxare în fibră va modifica și mișcările, și senzațiile, cum se poate constata în toate maladiile de nervi[94].

Și totuși, în ciuda tuturor acestor virtuți unificatoare ale sistemului nervos, e oare sigur că putem explica, prin rețeaua reală a fibrelor sale, coeziunea tulburărilor atât de diverse care caracterizează isteria sau ipohondria? Cum să imaginăm legătura între semnele care de la un capăt la celălalt al corpului trădează prezența unei afecțiuni nervoase? Cum să explicăm, prin ce fel de linie de înlănțuire, că la anumite femei „delicate și foarte sensibile" un parfum amețitor, sau povestirea prea vie a unui eveniment tragic, sau vederea unei lupte fac o asemenea impresie încât „ele cad în sincopă sau au convulsii"?[95] Am încerca în zadar:

---

[91] Pressavin, *Nouveau traité des vapeurs*, Lyon, 1770, pp. 2–3.
[92] *Ibid.*, p. 3.
[93] Tissot, *Traité des nerfs*, vol. I, partea a II-a, pp. 99–100.
[94] *Ibid.*, pp. 270–292.
[95] Whytt, *Traité des maladies nerveuses*, I, p. 24.

nici o legătură precisă a nervilor; nici o cale trasată de la început; ci doar o acțiune la distanță, care e mai degrabă de ordinul unei solidarități fiziologice. Aceasta pentru că diferitele părți ale corpului posedă o facultate „foarte determinată care este fie generală, și se întinde la tot sistemul economiei animale, fie particulară, adică se exercită în principal asupra anumitor părți"[96]. Această proprietate foarte diferită „atât de facultatea de a simți, cât și de aceea de a se mișca" permite organelor să intre în corespondență, să sufere împreună, să reacționeze la o excitație totuși îndepărtată: este vorba de simpatie. De fapt, Whytt nu reușește nici să izoleze simpatia în ansamblul sistemului nervos, nici să o definească strict în raport cu sensibilitatea și cu mișcarea. Simpatia nu există în organe decât în măsura în care e primită în ele prin intermediul nervilor; ea e cu atât mai marcată cu cât mobilitatea nervilor[97] e mai mare și în același timp este una dintre formele sensibilității: „Orice simpatie, orice consens implică un sentiment și, în consecință, nu poate exista decât prin mijlocirea nervilor, care sunt singurele intrumente cu ajutorul cărora se produce senzația."[98] Dar sistemul nervos nu mai e invocat aici pentru a explica transmiterea exactă a unei mișcări sau a unei senzații, ci pentru a justifica, în ansamblul și în masa lui, sensibilitatea corpului față de propriile fenomene și față de acest ecou pe care și-l face singur prin intermediul volumelor spațiului său organic.

Maladiile de nervi sunt esențialmente tulburări ale simpatiei; ele presupun o stare de alertă generală a sistemului nervos care face fiecare organ susceptibil de a intra în simpatie cu oricare altul: „Într-o asemenea stare de sensibilitate a sistemului nervos, pasiunile sufletului, greșelile de regim, alternările dese de cald și frig sau de încărcare și umiditate a atmosferei vor face să se nască foarte ușor simptomele patogene; astfel încât cu o asemenea constituție nu va exista niciodată o sănătate solidă sau care să fie constantă; ci de cele mai multe ori va fi resimțită o succesiune continuă de dureri mai mult sau mai puțin puternice."[99] Desigur, această sensibilitate exacerbată este compensată de zone de insensibilitate și oarecum inerte; în general, bolnavii isterici sunt cei la care această sensibilitate internă e cea mai rafinată, ipohondrii o au, dimpotrivă, relativ tocită. Bineînțeles, femeile aparțin primei categorii: mitra nu e oare, alături de creier, organul care întreține cele mai multe relații cu ansamblul organismului? E suficient să cităm „vărsăturile care în general însoțesc inflamarea mitrei; grețurile, pofta dereglată care vin după momentul procreării; contracția diafragmei și a mușchilor abdominali

[96] *Ibid.*, p. 23.
[97] *Ibid.*, p. 51.
[98] *Ibid.*, p. 50.
[99] *Ibid.*, pp. 126–127.

în timpul nașterii; durerea de cap; căldura și durerile spatelui, colicile intestinelor, care se fac simțite când se apropie momentul menstruației"[100]. Tot corpul feminin este brăzdat de drumurile obscure, dar ciudat de directe, ale acestor rezonanțe; e întotdeauna într-o imediată complicitate cu el însuși, ajungând să formeze pentru simpatii un fel de loc privilegiat absolut; de la o extremitate la alta a spațiului său organic, el închide o perpetuă posibilitate de isterie. Sensibilitatea simpatică a organismului ei, care radiază în tot corpul, condamnă femeia la aceste maladii de nervi numite aburi. „Femeile, la care sistemul are în general mai multă mobilitate decât la bărbați, sunt mai expuse maladiilor nervoase, care le afectează astfel într-o măsură mai mare."[101] Iar Whytt garantează că a fost martor că „durerea de dinți îi provoca unei tinere femei ai cărei nervi erau slabi convulsii și o insensibilitate care durau mai multe ore și reîncepeau când durerea devenea mai acută".

Maladiile de nervi sunt maladii ale continuității corporale. Un corp foarte apropiat de el însuși, prea intim în fiecare dintre părțile sale, un spațiu organic care este, oarecum, în mod ciudat, îngustat: iată ce a devenit acum teama comună isteriei și ipohondriei; apropierea corpului de el însuși capătă, la unii, aspectul unei imagini precise, prea precise: cum e celebra „stafidire a genului nervos" descrisă de Pomme. Asemenea imagini maschează problema, dar nu o suprimă, și nu împiedică deloc continuarea cercetării.

*

Această simpatie e oare, în esență, o proprietate ascunsă în fiecare organ — acel „sentiment" despre care vorbea Cheyne — sau o propagare reală de-a lungul unui element intermediar? Iar proximitatea patologică ce caracterizează maladiile nervoase înseamnă exacerbare a acestui sentiment sau mobilitate mai mare a corpului interstițial?

Lucru curios, dar caracteristic fără îndoială pentru gândirea medicală în secolul al XVIII-lea, în epoca în care fiziologii se străduiesc să delimiteze cât mai precis funcțiile și rolul sistemului nervos (sensibilitate și iritabilitate; senzație și mișcare), medicii utilizează confuz aceste națiuni în unitatea indistinctă a percepției patologice, articulându-le după o cu totul altă schemă decât cea propusă de fiziologie.

Între sensibilitate și mișcare nu se face distincție. Tissot arată cum copilul e mai sensibil decât oricine, pentru că totul în el e mai ușor și mai mobil[102]; iritabilitatea, în sensul în care Haller înțelegea o proprietate a fibrei nervoase, e confundată cu iritația, înțeleasă ca stare patologică a

---

[100] *Ibid.*, p. 47.
[101] *Ibid.*, pp. 166–167.
[102] Tissot, *Traité des nerfs*, vol. I, partea a II-a, p. 274.

unui organ provocată de o excitație prelungită. Se va admite deci că maladiile nervoase sunt stări de iritație legate de mobilitatea excesivă a fibrei. „Întâlnim uneori persoane la care cel mai mărunt prilej de mișcare provoacă mișcări mult mai considerabile decât acelea produse la persoane sănătoase; ele nu pot suporta nici cea mai mică impresie exterioară. Cel mai mic sunet, lumina cea mai slabă antrenează simptome extraordinare."[103] În această ambiguitate voit păstrată a noțiunii de iritație, medicina de la sfârșitul secolului al XVIII-lea poate într-adevăr arăta continuitatea între predispoziție (iritabilitatea) și evenimentul patologic (iritația); dar ea poate de asemenea să mențină totodată tema unei tulburări specifice unui organ care resimte, dar într-o singularitate care îi e proprie, un prejudiciu general (însăși sensibilitatea caracteristică organului e cea care asigură această comunicare, dincolo de orice, discontinuă) și ideea unei propagări în organism a aceleiași tulburări care îl poate afecta în fiecare dintre părțile sale (mobilitatea fibrei e cea care asigură această continuitate, în ciuda formelor diverse pe care le ia în organe).

Dar dacă noțiunea de „fibră iritată" are tocmai acest rol de confuzie concertată, ea permite, pe de altă parte, în patologie, o distincție decisivă. Pe de o parte, bolnavii de nervi sunt cei mai iritabili, cu alte cuvinte cei mai sensibili: subțirime a fibrei, delicatețe a organismului, dar și suflet ușor impresionabil, inimă neliniștită, simpatie prea vie pentru tot ce se întâmplă în jur. Acest fel de rezonanță universală — senzație și mobilitate în același timp — constituie cea dintâi determinare a maladiei. Femeile care au „fibra plăpândă", care în lenea lor cad pradă cu ușurință mișcărilor vii ale propriei imaginații, sunt mai des atinse de boli de nervi decât bărbatul, „mai robust, mai uscat, mai asprit de munci"[104]. Dar acest exces de iritare are particularitatea că, în vivacitatea sa, atenuează, și sfârșește uneori prin a stinge, senzațiile sufletului; ca și cum sensibilitatea organului nervos însuși ar depăși capacitatea sufletului de a simți și ar confisca în profitul său multitudinea de senzații pe care le suscită extrema sa mobilitate; sistemul nervos „e într-o asemenea stare de iritație și de reacție încât e incapabil să transmită sufletului ceea ce resimte; toate atributele îi sunt deranjate; nu le mai poate descifra"[105]. Astfel se conturează ideea unei sensibilități care nu este senzație și a unei relații inverse între această delicatețe, care e deopotrivă a sufletului și a corpului, și un anume somn al senzației care împiedică tulburările nervoase să ajungă până la suflet. Inconștiența istericului nu este decât reversul sensibilității sale. Iată relația — pe care noțiunea de simpatie nu o putea defini — care a fost adusă de acest concept de iritabilitate, atât de puțin elaborat totuși și atât de confuz încă în gândirea patologilor.

---

[103] *Ibid.*, p. 302.
[104] *Ibid.*, pp. 278–279.
[105] *Ibid.*, pp. 302–303.

Dar chiar prin acest fapt semnificația morală a „maladiilor nervoase" se modifică profund. Atâta vreme cât bolile de nervi fuseseră asociate cu mișcările organice ale părților inferioare ale corpului (chiar pe drumurile multiple și confuze ale simpatiei), ele se situau în interiorul unei anumite etici a dorinței: întruchipau revanșa unui corp rudimentar; îmbolnăvirea venea dintr-o prea mare violență. De acum înainte îmbolnăvirea vine din prea multă simțire; individul suferă dintr-o solidaritate excesivă cu toate ființele din lumea înconjurătoare. Bolnavul nu mai e forțat de natura sa secretă; e doar victima a tot ceea ce, la suprafața lumii, solicită corpul și sufletul.

Și mai ales, e mai inocent și totodată mai vinovat. Mai inocent, pentru că e antrenat, prin întreaga iritare a sistemului nervos, într-o inconștiență cu atât mai mare cu cât e mai bolnav. Dar și mai vinovat, pentru că toate lucrurile de care s-a atașat în lume, viața pe care a dus-o, afecțiunile pe care le-a avut, pasiunile și imaginațiile pe care, cu prea multă complezență, le-a cultivat, se topesc în iritația nervilor, găsindu-și acolo și efectul lor natural, și pedeapsa lor morală. Întreaga viață sfârșește prin a fi judecată după acest grad de iritație: abuzul de lucruri nenaturale[106], viața sedentară a orașelor, lectura romanelor, spectacolele de teatru[107], zelul nemăsurat pentru științe[108], „pasiunea prea vie pentru sex sau acest obicei prost, tot atât de condamnabil pe plan moral pe cât de dăunător pe plan fizic"[109]. Inocența bolnavului nervos care nici măcar nu mai simte iritația nervilor săi nu este în fond decât pedeapsa dreaptă a unei culpabilități mai profunde: aceea care l-a făcut să prefere lumea în locul naturii. „Cumplită stare!... Este supliciul tuturor sufletelor efeminate pe care lipsa de acțiune le-a aruncat în voluptăți periculoase și care, pentru a se sustrage lucrărilor impuse de natură, au îmbrățișat toate fantomele opiniei... Astfel bogații sunt pedepsiți pentru deplorabila utilizare a averii lor."[110]

Iată-ne la începutul secolului al XIX-lea: iritabilitatea fibrei își va avea destinul fiziologic și patologic.[111] Ceea ce lasă deocamdată în domeniul bolilor de nervi e, dincolo de toate, ceva foarte important.

Aceasta este, pe de o parte, asimilarea completă a isteriei și a ipohondriei cu maladiile mintale. Prin distincția capitală între sensibilitate

---

[106] Cu alte cuvinte, aerul, alimentele și băuturile; somnul și veghea; odihna și mișcarea; excrețiile și retențiile, pasiunile (cf. între alții Tissot, *Traité des nerfs*, II, 1, pp. 3–4).

[107] Cf. Tissot, *Essai sur les maladies des gens du monde.*

[108] Pressavin, *Nouveau traité des vapeurs*, pp. 15–55, pp. 222–224.

[109] *Ibid.*, p. 65.

[110] Mercier, *Tableau de Paris*, Amsterdam, 1783, III, p. 199.

[111] Cf. Broussais, *De l'irritation et de la folie*, ed. a II-a, 1839.

și senzație ele intră în acest domeniu al nerațiunii despre care am văzut că era caracterizat de momentul esențial al greșelii și al visului, adică de orbire. Atâta vreme cât aburii erau convulsii sau ciudate comunicații simpatice de-a lungul și de-a latul corpului, deși duceau la leșin și la pierderea cunoștinței, nu era vorba de nebunie. Dar când spiritul devine orb chiar la excesul sensibilității sale — atunci apare nebunia.

Dar, pe de altă parte, iritabilitatea fibrei îi conferă nebuniei un întreg conținut de culpabilitate, de sancțiune morală, de dreaptă pedeapsă, care nu era deloc propriu experienței clasice. Ea adaugă nerațiunii toate aceste noi valori: în loc să facă din orbire condiția de posibilitate a tuturor manifestărilor nebuniei, ea o descrie ca *efectul psihologic al unei vini morale*. Și astfel se vede compromis ceea ce era esențial în experiența nerațiunii. Ceea ce era orbire va deveni inconștiență, ceea ce era greșeală va deveni vină; și tot ceea ce în nebunie desemna paradoxala manifestare a nonființei va deveni pedeapsa naturală a unui rău moral. Pe scurt, toată această ierarhie verticală care constituia structura nebuniei clasice, începând cu ciclul cauzelor materiale și până la transcendența delirului, acum se va răsturna și se va repartiza pe suprafața unui domeniu pe care îl vor ocupa împreună, și în curând și-l vor contesta, psihologia și morala.

„Psihiatria științifică" a secolului al XIX-lea a devenit posibilă.

Originea sa se află în aceste „boli de nervi" și în aceste „isterii", care foarte repede îi vor inspira ironia.

Capitolul IV
MEDICI ȘI BOLNAVI

Gândirea și practica medicală nu au, în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, unitatea sau măcar coerența pe care le cunoaștem acum. Lumea vindecării se organizează după principii care îi sunt, într-o oarecare măsură, specifice și pe care teoria medicală, analiza fiziologică, însăși observarea simptomelor nu le controlează totdeauna cu exactitate. Spitalizarea și internarea — am văzut deja care era independența lor față de medicină; dar chiar în medicină, teoria și terapeutica nu comunică decât într-o imperfectă reciprocitate.

Într-un fel, universul terapeutic rămâne mai solid, mai stabil, mai atașat de structurile sale, mai puțin labil în dezvoltările sale, mai puțin pregătit pentru o reînnoire radicală. Și ceea ce fiziologia a putut descoperi ca orizonturi noi prin Harvey, Descartes și Willis n-a antrenat, în tehnicile de medicație, invenții de ordin echivalent.

În primul rând, mitul panaceului încă n-a dispărut complet. Totuși ideea universalității în efectele unui remediu începe să-și schimbe sensul către sfârșitul secolului al XVII-lea. În cearta antimoniului, se afirma (sau nega) încă o anumită virtute aparținând unui corp, și care ar fi capabilă să acționeze direct asupra răului; în panaceu acționează natura însăși și șterge tot ceea ce aparține contranaturii. Dar curând disputele antimoniului sunt urmate de discuțiile despre opiu, utilizat într-un mare număr de afecțiuni și în mod special în „maladiile capului". Lui Whytt nu-i ajung cuvintele pentru a-i celebra meritele și eficacitatea când e utilizat împotriva bolilor de nervi: opiul slăbește „facultatea de a simți proprie nervilor" și, în consecință, diminuează „acele dureri, acele mișcări neregulate, acele spasme prilejuite de o iritație extraordinară"; este foarte util pentru toate agitațiile, toate convulsiile; se recomandă cu succes împotriva „slăbiciunii, oboselii și căscatului provocate de menstruațiile prea abundente", ca și în „colica gazoasă", obturația plămânilor, flegmă și „astmul spasmodic propriu-zis". Pe scurt, așa cum sensibilitatea este marele agent al comunicării maladiilor în interiorul spațiului organic, opiul, în măsura în care are un prim efect de insensibilizare, este un agent antisimpatic, formând un obstacol în calea propagării bolii de-a lungul liniilor sensibilității nervoase. Fără îndoială, această acțiune nu întârzie

să se uzeze; nervul redevine sensibil în ciuda opiului; atunci singurul mijloc „de a-l mai fructifica este creșterea dozei din când în când"[1]. Observăm că opiul nu își datorează valoarea universală unei virtuți care i-ar aparține, ca o forță secretă. Efectul lui era circumscris: el insensibilizează. Dar punctul său de aplicație — genul nervos — fiind un agent universal al maladiei, opiul își ia sensul de panaceu tocmai prin această mediere anatomică și funcțională. Remediul nu e general prin el însuși, ci pentru că se inserează în formele generale ale funcționării organismului.

Tema panaceului în secolul al XVIII-lea este un compromis, un echilibru mai mult căutat decât obținut, între un privilegiu natural care i-ar reveni medicamentului și o eficacitate care i-ar permite să intervină în funcțiile generale ale organismului. Pentru acest compromis, caracteristic pentru gândirea medicală din acea epocă, stă mărturie cartea lui Hecquet despre opiu. Analiza fiziologică este meticuloasă; sănătatea e definită prin „temperamentul potrivit" al fluidelor și „suplețea resortului" solidelor; „într-un cuvânt, prin jocul liber și reciproc al acestor două puteri principale ale vieții". Invers, „cauzele maladiilor sunt împrumutate de la fluide sau de la solide, adică de la lipsurile sau modificările care survin în țesutul, mișcarea lor etc."[2]. Dar de fapt fluidele nu au deloc calități proprii: sunt prea dense sau prea lichide, agitate sau stagnante și denaturate? Acestea nu sunt decât efectele mișcărilor solidelor, singurele care pot „să le alunge din rezervoarele lor" și „să le facă să curgă în vase". Principiul motor al sănătății și al maladiei e constituit deci de „vasele care se agită, ...membranele care apasă" și de această „calitate de resort care mișcă, agită, însuflețește"[3]. Or, ce este opiul? Un solid care are calitatea că sub efectul căldurii „se transformă aproape în întregime în vapori". Pe bună dreptate deci se presupune că este compus dintr-o „alăturare de părți spirtoase și aeriene". Aceste părți sunt eliberate în organism imediat ce opiul este absorbit de corp: „Opiul, descompus în măruntaie, devine ca un fel de nor de atomi insensibil care, pătrunzând deodată în sânge, îl traversează prompt, pentru ca, împreună cu limfa, să se infiltreze în substanța corticală a creierului."[4] Acolo efectul opiului va fi triplu, în conformitate cu calitățile fizice ale vaporilor pe care-i eliberează. Acești vapori, de fapt, sunt constituiți din spirite sau „părți ușoare, fine, pulverizate, nesărate, perfect lustruite, care,

[1] Whytt, *Traité des maladies nerveuses*, II, pp. 168–174.

[2] P. Hecquet, *Réflexion sur l'usage de l'opium, des calmants et des narcotiques*, Paris, 1726, p. 11.

[3] *Ibid.*, pp. 32–33.

[4] *Ibid.*, p. 84.

ca niște fire de puf abia crescute, ușoare și imperceptibile, totuși elastice, se insinuează fără să tulbure și pătrund fără violență"[5]. În măsura în care sunt niște elemente netede și lucioase, pot adera la suprafața regulată a membrelor, fără să rămână vreun interstițiu, „în același fel în care două suprafețe, perfect plane, se lipesc una de alta"; ele întăresc astfel membranele și fibrele; dar în plus suplețea lor, care le face să semene cu niște „fire sau lamele de resort", consolidează „tonusul membranelor" și le face mai elastice. În sfârșit, pentru că sunt „particule aeriene", sunt capabile să se amestece complet cu seva nervoasă și să o însuflețească, „rectificând-o" și „corectând-o"[6].

Efectul opiului este total pentru că descompunerea chimică la care e supus în organism îl leagă, prin această metamorfoză, de elementele care determină sănătatea, în starea lor normală și, în modificările lor, maladia. Opiul capătă valoare de medicament universal pe calea cea lungă a transformărilor chimice și a regenerărilor fiziologice. Și totuși Hecquet nu abandonează ideea că opiul vindecă printr-o virtute naturală, că în el a fost plasat un secret care îl pune în comunicare directă cu sursele vieții. Raportul opiului cu maladia este dublu: un raport indirect, mediat și derivat în raport cu o înlănțuire de mecanisme diverse, și un raport direct, nemijlocit, anterior oricărei cauzalități discursive, un raport originar care a plasat în opiu o esență, un spirit — element spiritual și spirtos totodată — care e însuși spiritul vieții: „Aceste spirite rămase în opiu" sunt „depozitarele fidele ale spiritului de viață pe care l-a imprimat Creatorul... Căci tocmai unui arbore (arborele vieții) i-a încredințat Creatorul un spirit care însuflețește, care, ocrotind sănătatea, trebuia să-l ferească pe om de moarte, dacă omul ar fi rămas inocent; și poate că tot unei plante îi va fi încredințat spiritul care trebuie să-i redea sănătatea omului devenit păcătos."[7] Opiul nu e *eficace* la urma urmei decât în măsura în care era, la început, *binefăcător*. El acționează după o *mecanică naturală* și vizibilă, dar pentru că a primit un *dar secret al naturii*.

De-a lungul întregului secol al XVIII-lea, ideea eficacității medicamentului se va concentra în jurul acestei teme a naturii, dar fără să scape vreodată de aceste echivocuri. Modul de a acționa al medicamentului se dezvoltă natural și discursiv; dar principiul acțiunii sale este o proximitate de esență, o comunicare originară cu natura, de deschidere spre Principiul ei.[8] Tocmai în această ambiguitate trebuie înțelese privilegiile

[5] *Ibid.*, p. 86.

[6] *Ibid.*, p. 87.

[7] *Ibid.*, pp. 87–88.

[8] Critica se face în numele acelorași principii ca și apologia sa. *Dicționarul* lui James stabilește că Opiul grăbește Mania: „Rațiunea acestui efect este că acest

succesive acordate în timpul secolului al XVIII-lea medicamentelor „naturale", adică acelora al căror principiu e *ascuns* în natură, dar ale căror rezultate sunt *vizibile* pentru o filozofie a naturii: aerul, apa, eterul și electricitatea. În fiecare dintre aceste teme terapeutice supraviețuiește ideea panaceului, metamorfozată, cum am văzut, dar împiedicând mereu căutarea medicamentului specific, a efectului localizat în raport direct cu simptomul particular sau cauza singulară. Lumea vindecării, în secolul al XVIII-lea, rămâne în mare parte în acest spațiu al generalității abstracte.

Dar numai în parte. Privilegiului panaceului i se opun, continuă să i se opună, încă din Evul Mediu, privilegiile regionale ale eficacităților parțiale. Între microcosmul maladiei și macrocosmul naturii este trasată de multă vreme o întreagă rețea de linii care stabilește și menține un complex sistem de corespondențe. Idee veche, potrivit căreia nu există în lume o formă de maladie, un chip al răului care să nu poată fi șters dacă avem șansa de a-i găsi antidotul, care de altfel nu se poate să nu existe, dar probabil într-un colț al naturii extrem de izolat. Răul nu există niciodată în stare simplă; e totdeauna deja compensat: „Altădată, iarba era bună pentru nebun și nefastă pentru călău." Destul de repede folosirea vegetalelor și a sărurilor va fi reinterpretată într-o farmacopee de stil raționalist și pusă într-un raport discursiv cu tulburările organismului pe care se presupune că-l vindecă. A existat totuși în epoca clasică un sector de rezistență: domeniul nebuniei. Multă vreme ea rămâne în comunicare directă cu elemente cosmice pe care înțelepciunea lumii le-a repartizat în secretele naturii. Și, ciudat, cea mai mare parte a acestor antiteze constituite ale nebuniei nu sunt de ordin vegetal, ci fie din regnul uman, fie din regnul mineral. Ca și cum puterile neliniștitoare ale alienării, care îi fac un loc aparte printre formele patologiei, n-ar putea fi micșorate decât de secretele cele mai ascunse ale naturii sau, dimpotrivă, de esențele cele mai subtile care compun forma vizibilă a omului.

Fenomen al sufletului și al corpului, stigmat propriu omului, la limita păcatului, semn al unei decăderi, dar și chemare a căderii înseși, nebunia nu poate fi vindecată decât de om și de învelișul său muritor de păcătos. Dar imaginația clasică încă n-a expatriat în întregime tema că nebunia este legată de forțele cele mai obscure, cele mai nocturne ale lumii și că întruchipează un fel de ridicare a acestor profunzimi de sub ținutul unde veghează dorințe și coșmaruri. Ea e deci înrudită cu pietrele, cu gemele, cu toate aceste comori ambigue care poartă în strălucirea lor și o bogăție, și un blestem: culorile lor vii înconjoară un fragment de noapte. Vigoarea, multă vreme intactă, a acestor teme morale și imaginare

---

medicament abundă într-un fel de pucioasă volatilă foarte dăunătoare naturii" (*Dictionnaire des sciences médicales, loc. cit.*).

explică fără îndoială de ce, până în miezul epocii clasice, se întâlnește prezența acestor medicamente umane și minerale, care sunt aplicate cu obstinație nebuniei, în pofida majorității concepțiilor medicale ale epocii.

În 1638, Jean de Serres tradusese acele faimoase *Œuvres pharmaceutiques* ale lui Jean Renou, în care scrie că „autorul Naturii a infuzat în mod divin în fiecare piatră prețioasă o virtute deosebită și admirabilă care îi obligă pe regi și pe prinți să-și presare cu ele coroana... folosindu-se de ele ca să se ferească de farmece, ca să vindece diferite maladii și să-și păstreze sănătatea"[9]; lapislazuli, de exemplu, „dacă este purtat, nu numai că întărește vederea, dar de asemenea menține inima veselă; dacă este spălat și pregătit cum trebuie, elimină umoarea melancolică fără nici un pericol". Dintre toate pietrele, smaraldul conține puterile cele mai numeroase și cele mai ambivalente; calitatea sa majoră este de a veghea asupra Înțelepciunii și Virtuții înseși; după Jean de Renou, el poate „nu numai să-i ferească de răul trecător pe toți cei care îl poartă la deget montat în aur, ci și să întărească memoria și să opună rezistență tentațiilor concupiscenței. Căci se povestește că un rege al Ungariei, în timp ce era în brațele amorului cu soția sa, a simțit cum un frumos smarald pe care îl purta la deget s-a spart în trei bucăți în fața luptei lor, într-atât iubește castitatea această piatră"[10]. Acest ansamblu de credințe n-ar merita, desigur, să fie citat, dacă n-ar figura încă, într-o manieră foarte explicită, în Farmacopeile și Tratatele de medicină medicală din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea. Fără îndoială, sunt lăsate deoparte practicile al căror sens e prea evident magic. Lemery, în *Dictionnaire des drogues*, refuză să acorde credit tuturor proprietăților presupuse ale smaraldelor: „Se pretinde că sunt bune pentru epilepsie și că ușurează nașterea, fiind purtate ca amuletă, dar aceste din urmă calități sunt imaginare." Dar dacă amuleta e respinsă ca mediere a eficacităților, se evită privarea pietrelor de puterile lor; ele sunt plasate din nou în mijlocul naturii, unde virtuțile iau aspectul unei seve imperceptibile ale cărei secrete pot fi extrase prin chintesență; smaraldul purtat la deget nu mai are puteri; amestecați-l cu sărurile din stomac, cu umorile din sânge, cu spiritele nervilor — efectele îi vor fi sigure și virtutea naturală; „smaraldele" — tot Lemery o spune — „sunt potrivite să îndulcească umorile prea acre, dacă sunt sfărâmate mărunt și luate pe gură"[11].

La cealaltă extremitate a naturii, corpul uman e considerat și el, până în plin secol al XVIII-lea, ca unul dintre remediile privilegiate

---

[9] Jean de Renou, *Œuvres pharmaceutiques*, traduse de Serres, Lyon, 1638, p. 405.

[10] *Ibid.*, pp. 406–413. De multă vreme deja Albert de Bollsdat spusese despre crizolit că „duce la dobândirea înțelepciunii și alungă nebunia", iar Barthélemy (*De proprietatibus rerum*) îi atribuia topazului facultatea de a alunga frenezia.

[11] Lemery, *Dictionnaire universel des drogues simples*, ed. 1759, p. 821. Cf. și Mme de Sévigné, *Œuvres*, vol. VII, p. 411.

ale nebuniei. În amestecul complex care formează organismul, înțelepciunea naturală a ascuns desigur secrete care, singure, pot combate ceea ce nebunia umană a inventat ca dezordine și fantasme. Și aici avem tema arhaică a omului microcosm în care vin să se întâlnească elementele lumii, care sunt în același timp principii de viață și de sănătate; Lemery constată în „toate părțile omului, în excrescențele și excrementele sale", prezența a patru corpuri esențiale: „ulei și sare volatilă amestecate și acoperite cu flegmă și pământ"[12]. A remedia omul prin om înseamnă a lupta prin lume împotriva dezordinilor lumii, prin înțelepciune împotriva nebuniei, prin natură împotriva unei antiphysis. „Părul bărbatului e bun pentru a domoli aburii, dacă după ce e ars e dat bolnavului să-l miroasă... Urina proaspătă a bărbatului... este bună pentru aburii isterici."[13] Buchoz recomandă laptele femeii, alimentul natural prin excelență (Buchoz scrie după Rousseau), pentru oricare dintre afecțiunile nervoase, și urina pentru „toate formele de maladii ipohondrice"[14]. Dar convulsiile, începând cu spasmul isteric și până la epilepsie, sunt cele care atrag cu cea mai mare obstinație remediile umane — mai ales acelea care pot fi prelevate din craniu, partea cea mai prețioasă a omului.

Există în convulsie o violență care nu poate fi combătută decât tot prin violență, de aceea a fost utilizat atât de multă vreme craniul spânzuraților, omorâți de mână omenească, și al căror cadavru n-a fost îngropat în pământ binecuvântat.[15] Lemery citează folosirea frecventă a pulberii din oasele craniului; dar dacă ar fi să-l credem, acest elixir nu este decât „un cap mort", lipsit de virtuți tămăduitoare. Ar fi mai bună utilizarea, în locul lui, a craniului unui „tânăr mort de curând de moarte violentă"[16]. Tot împotriva convulsiilor era folosit sângele uman cald încă, având grijă totuși să nu se abuzeze de această terapeutică al cărei exces poate provoca mania.[17]

Dar iată-ne deja, odată cu supradeterminarea acestei imagini a sângelui, într-o altă regiune a eficacității terapeutice: aceea a valorilor simbolice. Acesta a fost un alt obstacol pentru adaptarea farmacopeilor la noile forme ale medicinei și ale fiziologiei. Anumite sisteme pur simbolice și-au păstrat soliditatea până la sfârșitul epocii clasice, transmițând,

---

[12] Lemery, *op.cit.*, articolul „Homo", p. 429. Cf. și Moïse Charas, *Pharmacopée royale*, ed. 1676, p. 771. „Se poate spune că nu există nici o parte sau excrement sau superfluitate în om sau în femeie pe care chimia să nu le poată prepara pentru vindecarea sau ușurarea celei mai mari părți a bolilor la care sunt expuși."

[13] *Ibid.*, p. 430.

[14] Buchoz, *Lettres périodiques curieuses*, a II-a și a III-a. Recenzie în *Gazette salutaire*, XX și XXI, 18 și 25 mai 1769.

[15] Cf. Raoul Mercier, *Le Monde médical de Touraine sous la Révolution*, p. 206.

[16] Lemery, *Pharmacopée universelle*, p. 124; p. 359 și p. 752.

[17] Buchoz, *loc. cit.*

mai curând decât rețete sau secrete tehnice, niște imagini și simboluri tainice care țineau de un onirism imemorial. Șarpele, prilej al Căderii și formă vizibilă a Ispitei. Dușmanul prin excelență al Femeii, este în același timp pentru ea, în lumea răscumpărării, remediul cel mai prețios. Nu trebuia oare ca sursa păcatului și a morții să devină sursă de vindecare și de viață? Și între toți șerpii, cel mai veninos trebuie să fie cel mai eficace împotriva aburilor și împotriva maladiilor femeilor. „Sănătatea deplină de care mă bucur, scrie Mme de Sévigné, o datorez viperelor... Ele tempereează sângele, îl purifică, îl împrospătează." Mai mult, își dorește șerpi adevărați, nu un remediu în borcan, un produs de spițer, ci o viperă adevărată, de câmp: „Trebuie să fie vipere veritabile, în carne și oase, și nu vreo pulbere; pulberea încălzește, în afară de cazul când e luată în terci, sau în smântână, sau în altceva răcoritor. Rugați-l pe domnul de Boissy să vă trimită câteva duzini de vipere din Poitou, separate câte trei sau patru, astfel încât să fie în largul lor, în cuști cu tărâțe și mușchi. Luați câte două în fiecare dimineață; tăiați-le capul, jupuiți-le și tăiați-le în bucăți, și umpleți cu ele un pui. Urmați acest tratament timp de o lună."[18]

Împotriva bolilor de nervi, a imaginației dereglate și a furiilor dragostei, valorile simbolice își multiplică eforturile. Numai ardoarea poate stinge ardoarea, și e nevoie de corpuri vii, violente și dense, duse de o mie de ori până la incandescență în cuptoarele cele mai încinse, pentru a potoli poftele nemăsurate ale nebuniei. În „Appendice des formules", anexat lucrării *Traité de la nymphomanie*, Bienville propune 17 tratamente împotriva focurilor dragostei; majoritatea sunt împrumutate din rețetele vegetale tradiționale; dar a cincisprezecea ne introduce într-o stranie alchimie a contradragostei: se ia „argint viu reînsuflețit cu cinabru", se macină cu două drahme de aur, și asta de cinci ori la rând, apoi se încălzește pe cenușă cu spirt de vitriol, se distilează totul de cinci ori și apoi se înroșește timp de cinci ore pe cărbune încins. Se transformă în pulbere și se dau trei grame tinerei fete a cărei imaginație este aprinsă de puternice himere.[19] Cum să nu triumfe aceste corpuri prețioase și violente, animate în secret de imemoriale ardori, de atâtea ori înroșite și duse până la strălucirea adevărului lor, asupra căldurilor trecătoare ale unui corp uman, asupra acestei fierberi obscure a umorilor și a dorințelor — și asta în virtutea arhaicei magii a lui *similis similibus*? Adevărul lor incendiar ucide această posomorâtă, inavuabilă căldură. Textul lui Bienville datează din 1778.

[18] Mme de Sévigné. Scrisoare din 8 iulie 1685, *Œuvres*, vol. VII, p. 421.
[19] Bienville, *loc. cit.*, pp. 171–172.

Putem fi oare surprinși că găsim încă în foarte serioasă *Pharmacopée* a lui Lemery această rețetă a unei doctorii de castitate care se recomandă pentru maladiile nervoase și ale cărei semnificații terapeutice sunt purtate toate de valorile simbolice ale unui rit? „Luați camfor, lemn-dulce, semințe de struguri și de măselariță, conservă de flori de nufăr și sirop de nufăr... Se iau dimineața două sau trei drahme, bând apoi un pahar de zer în care s-a stins o bucată de fier înroșit în foc."[20] Dorința și fantasmele sale se vor stinge în calmul unei inimi așa cum această tijă de metal încins se potolește în cea mai inocentă, cea mai copilărească dintre băuturi. Aceste scheme simbolice supraviețuiesc cu obstinație în metodele de vindecare ale epocii clasice. Reinterpretările lor, propuse sub forma filozofiei naturale, modificările prin care li se atenuează formele rituale prea accentuate nu reușesc să le dea de capăt; iar nebunia, cu tot ceea ce comportă ea ca puteri neliniștitoare, înrudiri morale condamnabile, pare să atragă spre ea aceste tratamente cu eficacitate simbolică și să le apere de eforturile unei gândiri pozitive.

Cât timp însă *assa fetida* va fi însărcinată să refuleze în corpul istericilor toată această lume de dorințe deplasate, de pofte interzise care altădată se socotea că ajung până la piept, până la inimă, până la cap și la creier împreună cu corpul mobil al uterului însuși? Refulare considerată încă reală de Ettmüller, pentru care mirosurile au o putere proprie de atracție și de respingere asupra organelor mobile ale corpului uman, refulare care devine din ce în ce mai ideală, până când ajunge, în secolul al XVIII-lea, în afara oricărei mecanici a mișcărilor contrare, simplu efort pentru a echilibra, a limita și, în final, a șterge o senzație. Whytt prescrie *assa fetida* atribuindu-i această semnificație: violența dezagreabilă a mirosului său trebuie să diminueze iritabilitatea tuturor elementelor sensibile ale țesutului nervos care nu sunt afectate de ea, iar durerea isterică localizată mai ales în organele pântecului și ale pieptului dispare imediat: „Aceste remedii, făcând o puternică și rapidă impresie asupra nervilor foarte sensibili ai nasului, nu numai că excită diversele organe cu care acești nervi intră în relație, dar contribuie și la diminuarea sau la distrugerea senzației dezagreabile pe care o resimte partea corpului care, prin suferințele sale, a prilejuit leșinul."[21] Imaginea unui miros ale cărui puternice emanații resping organul s-a șters în favoarea temei mai abstracte a unei sensibilități care se deplasează și se mobilizează pe regiuni izolate; dar aceasta nu este decât o alunecare în interpretările speculative ale unei scheme simbolice care rămâne permanentă: schema unei refulări a amenințărilor de jos prin instanțele superioare.

---

[20] Lemery, *loc. cit.*

[21] Whytt, *Traité des maladies nerveuses*, vol. II, p. 309.

Toate aceste coeziuni simbolice în jurul imaginilor, riturilor, vechilor imperative morale continuă să organizeze în parte tratamentele care au trecere în epoca clasică — formând nuclee de rezistență greu de stăpânit. Și e cu atât mai greu de răzbit cu cât cea mai mare parte a practicii medicale nu se află în mâna medicilor înșiși. Există încă, la sfârșitul secolului al XVIII-lea, un întreg *corpus* tehnic al vindecării pe care nici medicii, nici medicina nu l-au controlat niciodată, pentru că aparține în întregime unor vraci fideli rețetelor lor, cifrelor și simbolurilor lor. Protestele doctorilor nu încetează să crească până la sfârșitul epocii clasice; un medic din Lyon publică în 1772 un text semnificativ, *L'Anarchie médicinale*: „Cea mai mare parte a medicinei practice se află în mâinile unor oameni născuți în afara acestei arte; femeiuștile, doamnele miloase, șarlatanii, magii, cârpacii, surorile din spitale, călugării, droghiștii, negustorii de plante, chirurgii, spițerii tratează mult mai multe maladii, dau mult mai multe leacuri decât medicii."[22] Această fragmentare socială care separă, în medicină, teoria de practică e vizibilă mai ales în cazul nebuniei: pe de o parte, internarea îl face pe alienat să scape de tratamentul medicilor; iar pe de altă parte, nebunul în libertate este, mult mai ușor decât un alt bolnav, încredințat îngrijirilor unui vraci. Atunci când, în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, în Franța și Anglia se deschid case de sănătate pentru alienați, se admite că îngrijirile trebuie să le fie acordate mai degrabă de supraveghetori decât de medici. Vor trebui așteptate, în Franța, circulara lui Doublet, iar în Anglia înființarea Refugiului pentru ca nebunia să fie oficial anexată domeniului practicii medicale. Înainte, ea rămânea legată, prin multe aspecte, de o întreagă lume de practici extramedicale, atât de bine primite, atât de solide în tradiția lor, încât se impun în mod natural chiar medicilor înșiși. Ceea ce conferă această alură paradoxală, acest stil atât de eterogen prescripțiilor. Formele de gândire, epocile tehnice, nivelurile de elaborare științifică se confruntă astfel fără să dea impresia că măcar o dată contradicția a fost resimțită ca atare.

*

Și totuși epoca clasică e aceea care a dat noțiunii de cură plenitudinea sensului său.

Idee veche, fără îndoială, dar care acum își va dobândi întreaga măsură prin faptul că se substituie panaceului. Acesta trebuie să suprime *orice maladie* (adică toate efectele oricărei maladii posibile), în timp ce cura va suprima *toată maladia* (adică ansamblul a ceea ce e determinant și determinat în maladie). Momentele curei trebuie deci să se articuleze

[22] T.-E. Gilibert, *L'Anarchie médicinale*, Neufchâtel, 1772, vol. II, pp. 3–4.

pe elementele constitutive ale maladiei. Pentru că începând din această epocă maladia începe să fie percepută într-o unitate naturală care îi prescrie tratamentului ordonarea sa logică și îl determină prin propria ei mișcare. Etapele curei, fazele prin care trece și momentele care o constituie trebuie să se articuleze pe natura vizibilă a maladiei, să-i împrumute contradicțiile și să-i urmeze fiecare dintre cauze. Mai mult: ea trebuie să se adapteze la propriile ei efecte, să se corecteze, să compenseze în mod progresiv etapele prin care trece vindecarea, la nevoie să se autocontrazică dacă natura maladiei și efectul provizoriu produs o cer.

Orice cură este deci nu numai o practică, ci și o reflecție spontană asupra sa însăși, asupra maladiei și asupra raportului care se stabilește între ele. Rezultatul nu mai e pur și simplu constatare, ci experiență; iar teoria medicală capătă viață într-o tentativă. Ceva care va deveni curând domeniul clinic e pe cale să se nască.

Domeniu în care raportul constant și reciproc între teorie și practică se vede dublat de o imediată confruntare între medic și bolnav. Suferința și știința se vor adapta una la alta în unitatea unei experiențe concrete. Iar aceasta cere un limbaj comun, o comunicare măcar imaginară între medic și bolnav.

Or, tocmai în legătură cu maladiile nervoase au dobândit curele, în secolul al XVIII-lea, cele mai multe modele diferite, consolidându-se ca tehnică privilegiată a medicinei. Ca și cum, în privința lor, s-ar stabili în sfârșit, și încă într-un mod deosebit de favorizat, acest schimb între nebunie și medicină pe care internarea îl refuza cu obstinație.

În aceste cure, considerate curând drept fanteziste, apărea posibilitatea unei psihiatrii de observație, a unei internări cu aspect spitalicesc, și a acestui dialog al nebunului cu medicul care, de la Pinel la Leuret, de la Charcot la Freud, va împrumuta cuvinte atât de ciudate.

Să încercăm să reamintim câteva dintre ideile terapeutice care au organizat curele nebuniei.

1. *Consolidarea*. Există în nebunie, chiar în formele sale cele mai agitate, o întreagă componentă de slăbiciune. Dacă spiritele sunt supuse unor mișcări neregulate este pentru că ele nu au destulă forță și destulă greutate pentru a urma gravitatea cursului lor natural; dacă de atâtea ori se întâlnesc spasme și convulsii în bolile de nervi este pentru că fibra e prea mobilă, sau prea iritabilă, sau prea sensibilă la vibrații; în orice caz, îi lipsește robustețea. Sub violența aparentă a nebuniei, care pare uneori să sporească forța maniacilor în proporții considerabile, există totdeauna o slăbiciune secretă, o lipsă esențială de rezistență; furiile nebunului nu sunt la drept vorbind decât violență pasivă. Se va căuta deci o cură care va trebui să dea spiritelor sau fibrelor o vigoare, dar o vigoare calmă, o forță pe care nici o dezordine nu o va putea mobiliza, într-atât va fi ea supusă, de la început, cursului legii naturale. Mai mult decât

imaginea vivacității și a vigorii, se impune aceea a robusteții, învăluind tema într-o nouă rezistență, într-o elasticitate tânără, dar dominată și deja domesticită. Trebuie găsită o forță care să poată fi prelevată din natură, pentru a întări natura însăși.

Se visează remedii „ce iau, ca să spunem așa, partea" spiritelor și „le ajută să învingă cauza care le agită". A lua partea spiritelor înseamnă a lupta împotriva zadarnicei agitații la care sunt supuse în ciuda voinței lor; înseamnă și a le permite să scape de toate efervescențele chimice care le încălzesc și le tulbură; în fine, înseamnă a le da destulă soliditate pentru a rezista la aburii care încearcă să le sufoce, să le facă inerte, să le prindă în vârtejul lor. Împotriva aburilor, spiritele se întăresc „prin mirosurile cele mai grele"; senzația dezagreabilă însuflețește spiritele care se revoltă într-un fel și se îndreaptă energic spre locul unde trebuie respins asaltul; în acest scop se va face uz de „*assa fetida*, ulei de ambră, piele și pene arse, în sfârșit tot ceea ce poate da sufletului sentimente vii și dezagreabile". Împotriva fermentației se va da teriac, „spirt antiepileptic de Charras" sau, mai ales, faimoasa apă a reginei Ungariei[23]; aciditățile dispar, iar spiritele își reiau adevărata greutate. În sfârșit, pentru a le restitui adevărata mobilitate, Lange recomandă ca spiritele să fie supuse la senzații și mișcări în același timp agreabile, moderate și regulate: „Atunci când spiritele animale sunt îndepărtate și despărțite, le trebuie remedii care să le calmeze mișcările și să le repună în situația lor naturală, așa cum sunt obiectele care dau sufletului un sentiment de plăcere dulce și moderată, mirosurile agreabile, plimbarea în locuri încântătoare, vederea unor persoane care au calitatea de a plăcea, Muzica."[24] Această desfătare fermă, o greutate convenabilă, în sfârșit o vivacitate care nu e menită decât să protejeze corpul, iată tot atâtea mijloace pentru a consolida, în organism, elementele fragile care pun în comunicare trupul cu sufletul.

Dar, fără îndoială, nu există un mai bun procedeu fortifiant decât folosirea acestui corp, care e în același timp cel mai solid și cel mai docil, cel mai rezistent, dar și cel mai flexibil din câte se află în mâna omului care știe să-l adapteze scopurilor sale: fierul. Fierul cuprinde, în natura sa privilegiată, toate aceste calități care devin contradictorii imediat ce sunt izolate. Nimic nu rezistă mai bine ca el, nimic nu e mai docil; este dat în natură, dar se află totodată la dispoziția tuturor tehnicilor umane. Cum ar putea omul să ajute natura și să-i sporească forța printr-un

---

[23] Mme de Sévigné se folosea mult de ea, considerând-o „bună împotriva tristeții" (cf. scrisorile din 16 și 20 octombrie 1675, *Œuvres*, vol. IV, p. 186 și p. 193). Rețeta e citată de Mme Fouquet, *Recueil de remèdes faciles et domestiques*, 1678, p. 381.

[24] Lange, *Traité des vapeurs*, pp. 243–245.

mijloc mai sigur — adică mai apropiat de natură și mai puțin supus omului — decât prin aplicarea fierului? Este mereu citat exemplul lui Dioscoride, care dădea inerției apei virtuți de putere ce îi erau străine, scufundând în ea o tijă de fier înroșit. Căldura focului, mobilitatea calmă a apei și această rigoare a unui metal tratat până când devine flexibil — toate aceste elemente reunite confereau apei puteri de întărire, de întremare, de consolidare pe care ea i le putea transmite organismului. Dar fierul este eficace chiar și fără nici o pregătire. Sydenham îl recomandă sub forma sa cea mai simplă, prin înghițirea directă de pilitură de fier.[25] Whytt a cunoscut un om care, ca să se vindece de o slăbiciune a nervilor stomacului ce antrena o stare permanentă de ipohondrie, lua în fiecare zi până la 230 de granule de pilitură de fier.[26] Și asta pentru că, la toate virtuțile sale, fierul adaugă proprietatea remarcabilă de a se transmite direct, fără vreun intermediar sau vreo transformare. Își comunică forța, nu substanța; în mod paradoxal, el, care e atât de rezistent, se împrăștie imediat în organism, nedepunându-și decât calitățile, fără rugină sau deșeuri. Este clar că o întreagă imagerie a fierului binefăcător comandă aici gândirea discursivă și triumfă chiar asupra observației. Dacă se fac experimente nu e pentru a pune în lumină o înlănțuire pozitivă, ci pentru a surprinde această comunicare imediată a calităților. Wright îi dă unui câine să înghită sare de Marte; observă că, după o oră, chilul, dacă este amestecat cu tinctură de gogoașă de ristic, nu capătă acea culoare purpuriu-închis pe care ar fi trebuit s-o aibă dacă fierul ar fi fost asimilat. Înseamnă deci că fierul, fără să se amestece cu digestia, fără să treacă în sânge, fără să pătrundă substanțial în organism, fortifică direct membranele și fibrele. Mai mult decât un efect constatat, consolidarea spiritelor și a nervilor apare mai degrabă ca o metaforă operatorie care implică un transfer de forță fără nici o dinamică discursivă. Forța trece prin contact, în afara oricărui schimb de substanță, a oricărei comunicări a mișcărilor.

2. *Purificarea*. Obturare a viscerelor, efervescență de idei false, fermentație a aburilor și a violențelor, descompunere a lichidelor și a spiritelor — nebunia atrage o întreagă serie de terapeutici, fiecare putând fi atașată uneia și aceleiași operații de purificare.

Se visează un fel de purificare totală: cea mai simplă, dar și cea mai imposibilă dintre cure. Ea ar consta în substituirea sângelui supraîncărcat, îngroșat, plin de umori înțepătoare, al unui melancolic, cu un sânge limpede și ușor a cărui mișcare nouă ar disipa delirul. Moritz Hoffmann sugerase, în 1662, transfuzia sanguină ca remediu împotriva melancoliei.

---

[25] Sydenham, „Dissertation sur l'affection hystérique", în *Médecine pratique*, trad. Jault, p. 571.

[26] Whytt, *Traité des maladies nerveuses*, vol. II, p. 149.

Câțiva ani mai târziu, ideea a avut destul succes pentru ca Societatea de filozofie din Londra să proiecteze realizarea unei serii de experiențe pe pacienții închiși la Bethleem; Allen, medicul însărcinat să o facă, refuză.[27] Dar Denis o încearcă pe unul dintre bolnavii săi, atinși de melancolie amoroasă; îi ia 10 uncii de sânge, pe care le înlocuiește cu o cantitate ceva mai mică extrasă din artera femurală a unui vițel; a doua zi, o ia de la început, dar de data aceasta numai cu câteva uncii. Bolnavul se calmează; chiar în ziua următoare, spiritul i se limpezise; și curând era complet vindecat: „toți profesorii Școlii de Chirurgie au confirmat acest lucru"[28]. Această tehnică a fost totuși destul de repede abandonată, în ciuda câtorva tentative ulterioare.[29]

Se vor utiliza de preferință tratamentele care previn descompunerea. Știm „dintr-o experiență de mai mult de trei mii de ani că Smirna și Aloea conservă cadavrele"[30]. Aceste modificări ale corpului nu sunt oare de aceeași natură ca și cele care însoțesc maladiile umorilor? Nimic nu va fi deci mai recomandabil împotriva aburilor decât produse ca smirna sau aloea, și mai ales faimosul elixir al lui Paracelsus.[31] Dar trebuie făcut mai mult decât prevenirea descompunerilor; trebuie ca acestea să fie distruse. De unde și terapeuticile care atacă alterarea însăși și încearcă fie să devieze materiile descompuse, fie să dizolve substanțele care le descompun; tehnici ale derivării și tehnici ale curățării.

Celor dintâi le aparțin toate metodele propriu-zis fizice care tind să creeze la suprafața corpului răni sau plăgi, centre de infecție care eliberează organismul și totodată centre de evacuare spre lumea exterioară. Așa explică Fallowes mecanismul binefăcător al lui *Oleum Cephalicum*; în nebunie, „aburi negri astupă vasele foarte fine prin care spiritele animale ar trebui să treacă"; sângele este atunci lipsit de direcție; el obturează venele creierului, unde stagnează, dacă nu e agitat de o mișcare confuză „care amestecă ideile". *Oleum Cephalicum* are avantajul de a provoca „mici bube pe cap"; se ung cu ulei ca să nu se usuce și ca să rămână deschisă ieșirea „pentru aburii negri fixați în creier"[32]. Dar arsurile,

---

[27] Laehr, *Gedenktage des Psychiatrie*, p. 316.

[28] Zilboorg, *History of Psychiatry*, pp. 275–276. Ettmüller recomanda stăruitor transfuzia în cazul delirului melancolic (*Chirurgia transfusoria*, 1682).

[29] Transfuzia este încă pomenită ca remediu al nebuniei de Dionis, *Cours d'opération de chirurgie* (Demonstrația VIII, p. 408) și de Manjet, *Bibliothèque médico-pratique*, III, cartea IX, pp. 334 și urm.

[30] Lange, *Traité des vapeurs*, p. 251.

[31] Lieutaud, *Précis de médecine pratique*, pp. 620–621.

[32] Fallowes, *The Best Method for the Cure of Lunatics with Some Accounts of the Incomparable Oleum Cephalicum*, Londra, 1705; citat în Tuke, *Chapters on the History of Medecine*, pp. 93–94.

cauterele pe tot corpul produc același efect. Se presupune chiar că maladiile pielii ca scabia, eczema sau variola pot pune capăt unui acces de nebunie; descompunerea părăsește atunci măruntaiele și creierul, răspândindu-se pe suprafața corpului și eliberându-se spre exterior. La sfârșitul secolului se va lua obiceiul de a inocula scabia în cazurile cele mai îndărătnice de manie. Doublet, în a sa *Instruction* din 1785 destinată directorilor de spitale, recomandă, dacă sângerările, purgațiile, băile și dușurile n-au învins o manie, să se recurgă la „cautere, la drenaje, la abcese superficiale, la inocularea scabiei“[33].

Dar sarcina principală constă în a dizolva toate fermentațiile care, formate în corp, au determinat nebunia.[34] Pentru a face asta, pe primul loc sunt infuziile amare. Amăreala are toate virtuțile aspre ale apei de mare; ea purifică uzând, își exercită coroziunea asupra a tot ceea ce boala a putut depozita ca inutil, vătămător și impur în corp sau în suflet. Amară și vie, cafeaua este utilă pentru „persoanele grase și ale căror umori dense circulă cu greutate“[35]; ea usucă fără să ardă — căci corpurile de acest fel au însușirea de a risipi umiditățile de prisos fără să emane o căldură periculoasă; există în cafea un fel de foc fără flacără, o putere de purificare care nu calcinează; cafeaua reduce impuritatea: „Cei care fac uz de ea simt printr-o lungă experiență că le drege stomacul, consumându-i umiditățile de prisos, că împrăștie gazele, dizolvă mucozitățile mațelor, din care face un blând remediu și, ceea ce e cu deosebire de luat în seamă, împiedică fumurile care urcă la cap și, prin urmare, alină durerile și înțepăturile care se fac simțite de obicei acolo; în sfârșit, dă forță, vigoare și curățenie spiritelor animale, fără să lase vreo impresie considerabilă de căldură, nici chiar persoanelor cu cele mai mari arsuri care au obiceiul să o folosească.“[36] Amară, dar și tonifiantă, e chinina pe care Whytt o recomandă în mod curent persoanelor „al căror gen nervos e foarte delicat“; este eficace în „slăbiciune, descurajare și depresiune“; doi ani de cură care consta doar într-o tinctură de chinină „întreruptă din când în când timp de cel mult o lună“ au fost de ajuns pentru a vindeca o femeie atinsă de o maladie nervoasă.[37] Pentru per-

[33] Doublet, „Traitement qu'il faut administrer dans les différentes espèces de folie“, în *Instruction*, de Doublet și Colombier (*Journal de médecine*, iulie 1785).

[34] *Dicționarul* lui James propune această genealogie a diverselor alienări: „Mania își trage în general originea din melancolie, melancolia din afecțiunile ipohondrice, iar afecțiunile ipohondrice din sevele impure și viciate care circulă lâncezind în intestine...“ (*Dictionnaire universel de médecine*, articolul „Manie“, vol. IV, p. 1126).

[35] Thirion, *De l'usage et de l'abus du café*. Teză susținută la Pont-à-Mousson, 1763, cf. recenzia din *Gazette salutaire*, nr. 37, 15 septembrie 1763.

[36] Consultația lui La Closure. Arsenal, ms. nr. 4528, f. 119.

[37] Whytt, *Traité des maladies nerveuses*, vol. II, p. 145.

soanele delicate, chinina trebuie asociată „cu o infuzie amară plăcută la gust"; dar dacă organismul poate rezista la atacuri mai vii, este foarte recomandat vitriolul, amestecat cu chinină — 20 sau 30 picături de elixir de vitriol sunt de o eficacitate absolută.[38]

Absolut natural, săpunurile și produsele care conțin săpun vor avea efecte privilegiate în această încercare de purificare. „Săpunul dizolvă aproape tot ce este concret."[39] Tissot crede că săpunul poate fi consumat direct și că va potoli multe boli de nervi; dar cel mai adesea e suficient să fie consumate pe stomacul gol, dimineața, singure sau pe pâine, „fructe cu săpun"; adică cireșe, fragi, coacăze, smochine, portocale, struguri, pere fondante și „alte fructe de acest fel"[40]. Dar există cazuri când încurcătura e atât de serioasă, obturația atât de ireductibilă, încât nici un săpun nu i-ar putea veni de hac. Se utilizează atunci tartrul solubil. Muzzell este primul care a avut ideea să prescrie tartrul împotriva „nebuniei și a melancoliei" și a publicat câteva observații triumfătoare pe această temă.[41] Whytt le confirmă și arată totodată că tartrul acționează tocmai ca detersiv, pentru că este eficace mai ales împotriva maladiilor cu obturație; „după câte am observat, tartrul solubil e mai util în afecțiunile maniace sau melancolice dependente de umori nocive, înghesuite în căile primare, decât în acelea care sunt produse de un viciu la creier"[42]. Printre dizolvanți, Raulin mai citează mierea, funinginea din vatră, șofranul oriental, aselul-de-ziduri, pulberea din picioare de crevete și antidotul făcut din calculi de proveniență animală.[43]

La jumătatea drumului între aceste metode interne de disoluție și tehnicile externe de derivare se află o serie de practici dintre care cele mai frecvente sunt aplicațiile oțetului. Ca acid, oțetul dizolvă obturațiile, distruge corpurile în curs de fermentare. Dar în aplicație externă poate servi ca revulsiv, atrăgând spre exterior umorile și lichidele nocive. Lucru curios, dar caracteristic pentru gândirea terapeutică a acelei epoci, nu se recunoaște o contradicție între cele două modalități de acțiune. Având în vedere ceea ce este el prin *natură* — detersiv și revulsiv — oțetul va acționa, oricum, conform acestei duble determinări, chiar dacă unul dintre cele două moduri de acțiune nu mai poate fi analizat într-un mod rațional și discursiv. El se va desfășura atunci direct, fără intermediar, prin simplul contact dintre două elemente naturale. De aceea se recomandă fricționarea capului și a craniului, pe cât posibil ras, cu oțet.[44]

---

[38] *Ibidem*.
[39] Raulin, *Traité des affections vaporeuses du sexe*, Paris, 1758, p. 339.
[40] Tissot, *Avis aux gens de lettres sur leur santé*, p. 76.
[41] Muzzell, observații citate în *Gazette salutaire* din 17 martie 1763.
[42] Whytt, *loc. cit.*, II, p. 364.
[43] Raulin, *loc. cit.*, p. 340.
[44] F.H. Muzzell, *Medizin und Chirurgie*, Berlin, 1764, vol. II, pp. 54–60.

Gazette de médecine citează cazul unui vraci care ajunsese să vindece „un mare număr de nebuni printr-o metodă foarte promptă și foarte simplă. Iată în ce constă secretul său. După ce le-a provocat expurgația pe sus și pe jos, le înmoaie picioarele și mâinile în oțet și îi lasă astfel până când adorm, sau mai bine zis până când se trezesc, și cea mai mare parte se trezesc vindecați. El aplică de asemenea pe capul ras al bolnavului frunze pisate de varga-ciobanului sau scaieți presați"[45].

3. *Imersiunea*. Aici se intersectează două teme: cea a ablațiunii, cu tot ceea ce o înrudește cu riturile purificării și renașterii; și cea, mult mai fiziologică, a impregnării care modifică însușirile esențiale ale lichidelor și solidelor. În ciuda originii lor diferite și a distanței dintre nivelurile lor de elaborare conceptuală, ele formează până la sfârșitul secolului al XVIII-lea o unitate destul de coerentă pentru ca opoziția să nu fie resimțită ca atare. Ideea de Natură, cu ambiguitățile sale, le servește drept element de coeziune. Apa, lichid simplu și primitiv, ține de ceea ce e mai pur în Natură; modificările îndoielnice pe care omul le-a putut aduce bunătății esențiale a Naturii nu au reușit să altereze caracterul binefăcător al apei; atunci când civilizația, viața în societate, dorințele imaginare stârnite de lectura romanelor sau de spectacolele de teatru au provocat boli de nervi, întoarcerea la limpezimea apei capătă sensul unui ritual de purificare; în această prospețime transparentă omul revine la propria-i inocență. Dar în același timp apa pe care natura a introdus-o în compoziția tuturor corpurilor îi restituie fiecăruia propriul echilibru; ea servește drept regulator fiziologic universal. Tissot, discipol al lui Rousseau, a resimțit aceste teme într-o imaginație atât medicală, cât și morală: „Natura a indicat tuturor Națiunilor apa drept unică băutură; i-a dat forța să dizolve tot felul de alimente; este plăcută la gust; alegeți deci o apă rece, dulce și ușoară; ea întărește și curăță măruntaiele; grecii și romanii vedeau în ea un remediu universal."[46]

Folosirea imersiunii vine de departe în istoria nebuniei; băile practicate la Epidaur sunt în sine o mărturie în acest sens; și probabil că aplicațiile reci de toate felurile deveniseră monedă curentă în Antichitate, pentru că Soranez din Efes, dacă îi dăm crezare lui Coelius Aurelianus, protesta împotriva felului în care se abuzează de ele.[47] În Evul Mediu, când se avea de-a face cu un maniac, exista obiceiul de a-l scufunda de mai multe ori în apă „până când își va fi pierdut forța și își va fi uitat furia". Sylvius recomandă impregnări în cazurile de melancolie și de

---

[45] *Gazette de médecine*, miercuri 14 octombrie 1761, nr. 23, vol. II, pp. 215–216.

[46] Tissot, *Avis aux gens de lettres sur leur santé*, p. 90.

[47] Aurelianus, *De morbis acutis*, I, 11. Asclepiade folosea cu dragă inimă băile împotriva maladiilor spiritului. După Plinius, el ar fi inventat sute de forme diverse de băi (Plinius, *Istoria naturală*, cartea XXVI).

frenezie.[48] Ceea ce istoria admite deci, în secolul al XVIII-lea, ca o bruscă descoperire a utilității băilor de către Van Helmont este doar o reinterpretare. După Menuret, această invenție, care ar data de la jumătatea secolului al XVIII-lea, ar fi fericitul rezultat al hazardului; într-o șaretă era transportat un dement bine legat; el a reușit totuși să se elibereze din lanțuri, a sărit într-un lac, a încercat să înoate, a leșinat; când a fost scos, toți l-au crezut mort, dar el și-a venit repede în simțiri care, dintr-odată, au fost restabilite în ordinea lor naturală și „a trăit multă vreme fără să mai fie cuprins de vreun acces de nebunie". Această anecdotă va fi fost o rază de lumină pentru Van Helmont, care a început să scufunde alienații atât în mare, cât și în apă dulce; „singura grijă e ca bolnavii să fie scufundați în apă repede și pe neașteptate și să fie ținuți acolo multă vreme. Nu e nici un pericol pentru viața"[49].

Contează prea puțin exactitatea povestirii; deși transcris sub o formă anecdotică, un lucru e cert: începând de la sfârșitul secolului al XVII-lea, cura prin băi își ia — sau își reia — locul printre terapeuticile majore ale nebuniei. Când Doublet redactează lucrarea sa *Instruction*, cu puțin timp înainte de Revoluție, el prescrie, pentru cele patru mari forme patologice pe care le recunoaște (frenezie, manie, melancolie, imbecilitate), folosirea regulată a băilor, adăugând pentru primele două folosirea dușurilor reci.[50] Iar în acea epocă trecuse deja multă vreme de când Cheyne recomandase „tuturor celor care au nevoie să-și fortifice temperamentul" să-și amenajeze băi în case și să le folosească la două, trei sau patru zile; sau „dacă nu au mijloace pentru asta, să se scufunde într-un fel sau altul într-un lac sau în orice apă vie de câte ori vor avea ocazia"[51].

Privilegiile apei sunt evidente într-o practică medicală dominată de grija de a echilibra lichidele și solidele. Căci, dacă are puteri de impregnare, care o așază pe primul loc printre umectanți, ea are, în măsura în care poate primi calități suplimentare ca răceala sau căldura, și virtuți de constricție, de răcire sau de încălzire, și poate chiar avea efectele de consolidare care li se atribuie unor corpuri ca fierul.

De fapt, jocul calităților e foarte labil în substanța fluidă a apei; pe cât de ușor pătrunde în trama oricărui țesut, pe atât de ușor se lasă impregnată de toate influențele calitative la care este supusă. În mod paradoxal, universalitatea folosirii ei în secolul al XVIII-lea nu vine din

---

48 Sylvius, *Opera medica* (1680), *De methodo medendi*, cartea I, cap. XIV.

49 Menuret, *Mémoires de l'Académie royale des sciences*, 1734, „Histoire", p. 56.

50 Doublet, *loc. cit.*

51 Cheyne, *De infirmorum sanitate tuenda*, citat în Rostaing, *Réflexions sur les affections vaporeuses*, pp. 73–74.

recunoașterea generală a efectului său și a modului său de acțiune; ci din ușurința cu care eficacității sale i se pot atribui formele și modalitățile cele mai contradictorii. Ea este locul tuturor temelor terapeutice posibile, formând o inepuizabilă rezervă de metafore operatorii. În acest element fluid se face schimbul universal de calități.

Bineînțeles, apa rece răcorește. Altfel ar mai fi ea utilizată în frenezie sau manie — maladie a căldurii, în care spiritele intră în ebuliție, în care solidele se întind, în care lichidele se încălzesc până la punctul de evaporare, lăsând „uscat și friabil" creierul bolnavilor, cum poate constata zilnic anatomia? Pe bună dreptate, Boissieu citează apa rece printre mijloacele esențiale ale curelor răcoritoare; sub formă de baie, ea e cea dintâi dintre „antiflogistice", care îi smulge corpului particulele arse aflate în exces; sub formă de băutură, este un „încetinitor diluant", care diminuează rezistența fluidelor la acțiunea solidelor și coboară astfel indirect căldura generală a corpului.[52]

Dar se poate spune la fel de bine că apa rece încălzește și apa caldă răcește. Tocmai aceasta e teza susținută de Darut. Băile reci alungă sângele care e la periferia corpului și îl „împing cu mai multă vigoare spre inimă". Dar cum inima e sediul căldurii naturale, sângele vine acolo să se încălzească, și asta cu atât mai mult cu cât „inima care luptă singură împotriva celorlalte părți face noi eforturi ca să respingă sângele și să învingă rezistența vaselor capilare. De aici o mare intensitate a circulației, divizarea sângelui, fluiditatea umorilor, distrugerea obturărilor, creșterea forțelor căldurii naturale, a apetitului forțelor digestive, a activității corpului spiritului". Paradoxul băii calde este simetric: ea atrage spre periferie sângele și toate umorile, transpirația și toate lichidele utile sau nocive. Prin intermediul ei, centrele vitale se văd golite; inima nu mai funcționează decât cu încetinitorul; iar organismul se vede astfel răcit. Acest fapt nu e oare confirmat de „sincopele, lipotimiile..., slăbiciunea, moleșeala, lâncezelile, lipsa de vigoare" care însoțesc totdeauna folosirea prea constantă a băilor calde?[53]

Mai mult; polivalența apei este atât de bogată, aptitudinea sa de a se supune calităților pe care le poartă e atât de mare, încât i se întâmplă să-și piardă eficacitatea de lichid și să acționeze ca un remediu care usucă. Apa poate înlătura umiditatea. Ea regăsește vechiul principiu *similia similibus*; dar în alt sens, și prin intermediul unui întreg mecanism vizibil. Pentru unii, apa rece e cea care usucă, iar căldura, dimpotrivă, păstrează umiditatea apei. Într-adevăr, căldura dilată porii organismului, îi destinde membranele și permite umidității să le impregneze printr-un

---

[52] Boissieu, *Mémoire sur les méthodes rafraîchissantes et échauffantes*, 1770, pp. 37–55.

[53] Darut, „Les bains froids sont-ils plus propres à conserver la santé que les bains chauds?" Teză, 1763 (*Gazette salutaire*, nr. 47).

efect secundar. Căldura îi deschide calea lichidului. Tocmai prin asta riscă să devină nocive toate băuturile calde de care se abuzează în secolul al XVII-lea: slăbire, umiditate generală, moliciune a întregului organism, iată ce-i pândește pe cei care consumă aceste infuzii în cantitate prea mare. Și pentru că acestea sunt trăsăturile distinctive ale corpului feminin, prin opoziție cu uscăciunea și soliditatea virile[54], abuzul de băuturi calde riscă să ducă la o feminizare generală a speciei umane: „Se reproșează, nu fără motiv, majorității bărbaților că au degenerat, contractând moliciunea, obiceiurile și înclinațiile femeilor; n-ar mai lipsi decât să le semene prin constituția corpului. Folosirea abuzivă a umectanților ar accelera foarte prompt metamorfoza și ar face cele două sexe aproape la fel de asemănătoare fizic ca și moral. Vai de specia umană dacă această prejudecată își întinde stăpânirea asupra poporului; nu vor mai fi lucrători, nici meșteșugari, nici soldați, pentru că vor fi în curând lipsiți de forța și vigoarea necesare în profesiunea lor."[55] În apa rece, frigul triumfă asupra tuturor puterilor umidității, pentru că, strângând țesuturile, înlătură orice posibilitate de impregnare: „Nu vedem oare în ce măsură vasele noastre, țesutul cărnii noastre se strâng când ne spălăm cu apă rece sau când suntem pătrunși de frig?[56] Băile reci au deci paradoxala proprietate de a consolida organismul, de a-l proteja de moliciunile umidității, „de a da culoare părților corpului", cum spunea Hoffmann, „și de a spori forța sistolică a inimii și a vaselor"[57].

Dar în alte intuiții calitative, raportul se inversează; atunci căldura e cea care seacă puterile umectante ale apei, în timp ce răcoarea le menține și le înnoiește fără încetare. Împotriva maladiilor de nervi care sunt datorate unei „uscări a genului nervos" și „uscăciunii membrelor"[58], Pomme nu recomandă băi calde, complice ale căldurii care domnește în corp; ci, călduțe sau reci, ele sunt în stare să îmbibe țesuturile organismului și să le redea supletea. Nu este aceasta metoda practicată spontan în America?[59] Iar efectele ei, însuși mecanismul ei, nu sunt oare vizibile cu ochiul liber în evoluția curei? Pentru că, în punctul cel mai acut al crizei, bolnavii plutesc în apa băii — într-atât căldura internă a rarefiat aerul și lichidele din corpul lor; dar dacă rămân mult timp în

[54] Cf. Beauchesne, *De l'influence des affections de l'âme*, p. 13.

[55] Pressavin, *Nouveau traité des vapeurs.* Introducere nepaginată. Cf. și Tissot: „Din ceainic vine cea mai mare parte a maladiilor" (*Avis aux gens de lettres*, p. 85).

[56] Rostaing, *Réflexions sur les affections vaporeuses*, p. 75.

[57] Hoffmann, *Opera*, II, secțiunea II, § 5. Cf. și Chambon de Montaux, „Les bains froids dessèchent les solides", *Des maladies des femmes*, II, p. 469.

[58] Pomme, *Traité des affections vaporeuses des deux sexes*, ed. a III-a, 1767, pp. 20–21.

[59] Lionet Chalmers, *Journal de médecine*, noiembrie 1759, p. 388.

apă, „trei, patru sau chiar șase ore pe zi", atunci survine relaxarea, apa impregnează progresiv membranele și fibrele, corpul se îngreunează și se duce, desigur, la fundul apei.[60]

La sfârșitul secolului al XVIII-lea, puterile apei se epuizează chiar în excesul bogățiilor sale calitative: rece, ea poate încălzi; caldă, răcorește; în loc să înmoaie, e în stare chiar să solidifice, să pietrifice prin frig sau să întrețină un foc prin propria sa căldură. Toate valorile binefacerii și vătămării se încrucișează nediferențiat în ea. Este înzestrată cu toate complicitățile posibile. În gândirea medicală, apa formează o temă terapeutică flexibilă și utilizabilă după plac, al cărei efect poate fi conținut în fiziologiile și patologiile cele mai diverse. Ea are atâtea valori, atâtea moduri de acțiune diferite, încât poate confirma sau infirma totul. Fără îndoială că tocmai această polivalență, cu toate discuțiile pe care le-a stârnit, a sfârșit prin a o neutraliza. În epoca lui Pinel se folosește tot apa, dar o apă redevenită în întregime limpede, o apă din care au fost șterse toate suprasarcinile calitative și al cărei mod de acțiune nu va putea fi decât mecanic.

Dușul, până atunci mai puțin des utilizat decât băile și băuturile, devine în acest moment tehnica privilegiată. Și în mod paradoxal apa își regăsește, dincolo de toate variațiile fiziologice ale epocii precedente, funcția simplă de purificare. Singura calitate cu care e înzestrată e violența, ea trebuie să antreneze într-un flux irezistibil toate impuritățile care formează nebunia; prin propria sa forță curativă ea trebuie să reducă individul la cea mai simplă expresia a sa, la forma sa de existență cea mai neînsemnată și cea mai pură, oferindu-l astfel unei a doua nașteri; este vorba, explică Pinel, „de a distruge până și urmele primitive ale ideilor extravagante ale alienaților, ceea ce n-ar putea avea loc decât anulând, ca să spunem așa, aceste idei într-o stare vecină cu moartea"[61]. De unde și faimoasele tehnici utilizate în aziluri ca Charenton la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea: dușul propriu-zis — „alienatul fixat pe un fotoliu era pus sub un rezervor umplut cu apă rece care se revărsa direct în capul lui printr-o țeavă lungă"; și băile — surpriză — „bolnavul cobora pe coridoare la parter și ajungea într-o sală pătrată, boltită, în care se construise un bazin; era împins din spate și aruncat în apă"[62]. Această violență anunța renașterea unui botez.

4. *Regularizarea mișcării.* Dacă e adevărat că nebunia este agitație neregulată a spiritelor, mișcare dezordonată a fibrelor și a ideilor, ea este și obturare a corpului și sufletului, stagnare a umorilor, imobilizare a

[60] Pomme, *loc. cit.*, nota de la p. 58.
[61] Pinel, *Traité médico-philosophique*, p. 324.
[62] Esquirol, *Des maladies mentales*, II, p. 225.

fibrelor în rigiditatea lor, fixare a ideilor și a atenției pe o temă care, puțin câte puțin, prevalează asupra tuturor celorlalte. Se pune deci problema de a reda spiritului și spiritelor, corpului și sufletului, mobilitatea care le dă viață. Această mobilitate totuși trebuie măsurată și controlată, evitându-se ca ea să devină agitație goală a fibrelor care nu mai ascultă de solicitările lumii exterioare. Ideea care animă această temă terapeutică este restituirea unei mișcări care se ordonează după mobilitatea înțeleaptă a lumii exterioare. Cum nebunia poate fi la fel de bine imobilitate surdă, fixație obstinată, sau dezordine și agitație, cura constă în a suscita la bolnav o mișcare care să fie totodată regulată și reală, în sensul că va trebui să asculte de regulile mișcărilor lumii.

Este amintită cu plăcere solida credință a anticilor, care atribuia efecte salutare diferitelor forme de mers și de alergare; mersul simplu care face corpul mai suplu și totodată îl fortifică; alergarea în linie dreaptă cu o viteză crescândă, care repartizează mai bine sevele și umorile în întregul spațiu al corpului, diminuând în același timp greutatea organelor; alergând îmbrăcat se încălzesc și se relaxează țesuturile, se înmoaie fibrele prea rigide.[63] Syndenham recomandă mai ales plimbările călare în cazurile de melancolie și ipohondrie: „Dar lucrul cel mai bun pe care l-am cunoscut până acum pentru întări și a însufleți sângele și spiritele este de a călări aproape în fiecare zi și de a face în acest fel plimbări ceva mai lungi și în plin aer. Acest exercițiu, prin șocurile repetate pe care le provoacă plămânilor și mai ales măruntaielor din burtă, eliberează sângele de umorile excremențiale care zac în el, întinde fibrele, restabilește funcțiile organelor, reface căldura naturală, evacuează prin transpirație sau în alt mod sevele degenerate sau le readuce în starea lor primară, desfundă obturațiile, deschide toate culoarele și, în sfârșit, prin mișcarea continuă pe care o provoacă sângelui, îl reînnoiește, ca să spunem așa, și îi dă o vigoare extraordinară."[64] Balansul mării, care dintre toate mișcările lumii e cea mai regulată, cea mai naturală, cea mai conformă cu ordinea cosmică — aceeași mișcare pe care de Lancre o socotea atât de periculoasă pentru inima omului, într-atât îi oferea tentații hazardate, visuri improbabile și veșnic nesatisfăcute, într-atât era chiar imaginea infinitului negativ — această mișcare e considerată în secolul al XVIII-lea un fel de regulator privilegiat al mobilității organice. În ea vorbește însuși ritmul naturii. Gilchrist scrie un întreg tratat *„on the use of sea voyages in Medecine"* [despre folosirea călătoriilor pe mare în medicină]; Whytt consideră că nu e tocmai comod să aplici acest leac la

[63] Burette, „Mémoire pour servir à l'histoire de la course chez les Anciens", *Mémoires de l'Académie des Belles-Lettres*, vol. III, p. 285.

[64] Sydenham, „Dissertation sur l'affection hystérique", în *Médecine pratique*, trad. de Jault, p. 425.

pacienții atinși de melancolie; este „dificil să-i convingi pe asemenea bolnavi să întreprindă o călătorie lungă pe mare; dar trebuie citat un caz de aburi ipohondrici care au dispărut dintr-odată la un tânăr care a fost constrâns să călătorească în barcă timp de patru sau cinci săptămâni".

Călătoria prezintă avantajul suplimentar că acționează direct asupra cursului ideilor, sau cel puțin pe o cale mai directă, de vreme ce nu trece decât prin senzație. Varietatea peisajului împrăștie obstinația melancolicului: vechi remediu, folosit încă din Antichitate, dar pe care secolul al XVIII-lea îl prescrie cu o insistență cu totul nouă[65], diversificându-i speciile de la deplasarea reală până la călătoriile imaginare în literatură și teatru. Le Camus prescrie pentru „relaxarea creierului" în toate cazurile de tulburări nervoase: „plimbările, călătoriile, echitația, mișcarea în aer liber, dansul, spectacolele, lecturile amuzante, ocupațiile care pot duce la uitarea ideii fixe"[66]. Viața la țară, prin blândețea și varietatea peisajelor sale, îi smulge pe melancolici din unica lor grijă, „îndepărtându-i de locurile care le-ar putea aminti de durerile lor"[67].

Dar invers, agitația maniei poate fi corectată prin efectele favorabile ale unei mișcări regulate. Nu mai e vorba aici de a repune în mișcare, ci de a regla agitația, de a-i opri pentru moment cursul, de a fixa atenția. Călătoria nu va fi eficace datorită rupturilor neîncetate de continuitate, ci prin noutatea obiectelor pe care le propune, prin curiozitatea pe care o provoacă. Ea trebuie să permită captarea din exterior a unui spirit care scapă oricărei reguli și scapă chiar lui însuși în vibrația mișcării interioare. „Dacă putem zări obiecte sau persoane care sunt în stare să le abată atenția de la urmărirea ideilor lor dereglate, fixând-o puțin asupra altora, trebuie să le prezentăm adesea maniacilor, și acesta este motivul pentru care de multe ori putem obține avantaje dintr-o călătorie care întrerupe seria vechilor idei și oferă obiecte care fixează atenția."[68]

Utilizată pentru schimbările pe care le aduce în melancolie, sau pentru regularitatea pe care i-o impune maniei, terapeutica prin mișcare ascunde ideea unei confiscări de către lume a spiritului alienat. Ea e totodată o „încetinire" și o conversiune, pentru că mișcarea își prescrie ritmul, dar constituie, prin noutatea sau prin varietatea sa, un îndemn

---

[65] După Lieutaud, tratarea melancoliei nu ține de medicină, ci „de recreare și de mișcare" (*Précis de médecine pratique*, p. 203). Sauvages recomandă călăria datorită varietății imaginilor (*Nosologie*, vol. VIII, p. 30).

[66] Le Camus, *Médecine pratique* (citat de Pomme, *Nouveau recueil de pièces*), p. 7.

[67] Chambon de Montaux, *Des maladies des femmes*, II, pp. 477–478.

[68] Cullen, *Institutions de médecine pratique*, II, p. 317. Tot pe această idee se bazează tehnicile de însănătoșire prin muncă, care, în secolul al XVIII-lea, încep să justifice existența — de altminteri prealabilă — a atelierelor din spitale.

constant adresat spiritului de a ieși din el însuși și de a se întoarce în lume. Dacă e adevărat că în tehnicile imersiunii se ascundeau totdeauna amintirile etice, aproape religioase, ale abluțiunii și ale celei de-a doua nașteri — în aceste cure prin mișcare putem recunoaște încă o temă morală simetrică, dar contrară celei dintâi: revenirea în lume, încrederea în înțelepciunea ei, prin reluarea locului în întocmirea generală, uitarea, în acest fel, a nebuniei care e momentul subiectivității pure. Observăm cum până și în empirismul mijloacelor de vindecare se regăsesc marile structuri care organizează experiența nebuniei în epoca clasică. Eroare și vină, nebunia e totodată impuritate și singurătate; ea e izolată de lume și adevăr; dar chiar prin aceasta este prizonieră a răului. Dublul ei neant este de a fi forma vizibilă a acestei nonființe care e răul și de a profera, în vidul și în aparența colorată a delirului ei, nonființa erorii. Ea e în întregime *pură*, pentru că nu e nimic, dacă nu punctul evanescent al unei subiectivități căreia i-a fost sustrasă orice prezență a adevărului; și în întregime *impusă*, pentru că acest nimic care este ea reprezintă nonființa răului. Tehnica vindecării, până și simbolurile ei fizice cele mai încărcate de intensitate imaginară — consolidare și repunere în mișcare pe de o parte, purificare și imersiune pe de alta — se supune în secret acestor două teme fundamentale; este vorba de a reda subiectul purității sale inițiale și totodată de a-l smulge purei sale subiectivități pentru a-l iniția în lume; a distruge nonființa care îl alienează de el însuși și a-l redeschide spre plenitudinea lumii exterioare, spre solidul adevăr al ființei.

Tehnicile vor rezista mai mult timp decât sensul lor. Când, în afara experienței nerațiunii, nebunia va fi primit un statut pur psihologic și moral, când raporturile dintre eroare și vină prin care clasicismul definea nebunia vor fi concentrate doar în noțiunea de culpabilitate, atunci tehnicile vor rămâne, dar cu semnificație mult mai restrânsă; nu se va mai căuta decât un efect mecanic sau o pedeapsă morală. Aceasta este maniera prin care metodele de regularizare a mișcării vor degenera în faimoasa „mașină rotativă", al cărei mecanism îl arată, la începutul secolului al XIX-lea, Mason Cox, demonstrându-i eficacitatea[69]: un stâlp perpendicular este fixat în planșeu și în plafon; se leagă bolnavul de un scaun sau un pat suspendat de un braț orizontal mobil în jurul stâlpului; datorită unui „mecanism nu prea complicat" i se imprimă „mașinii gradul de viteză dorit". Cox citează una din propriile observații; este vorba despre un om pe care melancolia l-a aruncat într-un fel de stupoare; „tenul îi era negru și întunecat, ochii galbeni, privirea permanent

[69] Încă nu se știe dacă inventatorul mașinii rotative este Maupertuis, Darwin sau danezul Katzenstein.

ațintită spre pământ, membrele păreau imobile, limba îi era uscată și crăpată și pulsul lent". Este așezat pe mașina rotativă și i se imprimă o mișcare din ce în ce mai rapidă. Efectul e peste așteptări; a fost zgâlțâit prea mult; rigiditatea melancolică e înlocuită de agitația maniacă. Dar odată trecut acest prim efect, bolnavul recade în starea inițială. Atunci se modifică ritmul; mașina e învârtită foarte rapid, dar e oprită la intervale regulate și într-un mod foarte brutal. Melancolia e alungată fără ca rotația să fi avut timp să declanșeze agitația maniacă.[70] Această „centrifugare" a melancoliei este foarte caracteristică pentru noua întrebuințare a vechilor teme terapeutice. Mișcarea nu-și mai propune să restituie bolnavul adevărului lumii exterioare, ci doar să producă o serie de efecte interne, pur mecanice sau pur psihologice. Cura nu se mai prescrie în funcție de prezența adevărului, ci după o normă de funcționare. În această reinterpretare a vechii metode, organismul nu mai e pus în relație decât cu el însuși și cu propria sa natură, pe când în versiunea inițială ceea ce trebuia să fie restituit era relația lui cu lumea, legătura lui esențială cu ființa și cu adevărul: dacă adăugăm că foarte curând mașina rotativă a fost folosită pe post de amenințare și de pedeapsă[71], observăm cum s-au micșorat semnificațiile complexe pe care le avuseseră metodele terapeutice de-a lungul întregii epoci clasice. Medicii se mulțumesc să facă ordine și să pedepsească, apelând la mijloacele care altădată serveau la îndepărtarea vinii, la risipirea erorii, restituind nebunia strălucitorului adevăr al lumii.

*

În 1771, Bienville scria, în legătură cu *nimfomania*, că există cazuri când poate fi vindecată „mulțumindu-ne să tratăm imaginația; dar nu există nici un caz — sau aproape nici unul — în care remediile fizice să poată oferi singure un tratament radical"[72]. Și, ceva mai târziu, Beauchesne: „În zadar vrem să vindecăm un om atins de nebunie dacă folosim în acest scop doar mijloace fizice... Remediile materiale n-ar avea niciodată succes deplin fără sprijinul pe care spiritul zdravăn și sănătos trebuie să-l dea spiritului slab și bolnav."[73]

Aceste texte nu descoperă necesitatea unui tratament psihologic; mai degrabă marchează sfârșitul unei epoci: aceea în care diferența între medicamente fizice și tratamente morale nu era încă privită de gândirea medicală ca o evidență. Unitatea simbolurilor începe să se destrame, iar

[70] Mason Cox, *Practical Observations on Insanity*, Londra, 1804, trad. fr., 1806, pp. 49 și urm.
[71] Cf. Esquirol, *Des maladies mentales*, vol. II, p. 225.
[72] Bienville, *De la nymphomanie*, p. 136.
[73] Beauchesne, *De l'influence des affections de l'âme*, pp. 28–29.

tehnicile se eliberează de semnificația lor globală. Nu li se mai atribuie decât o eficacitate regională — asupra corpului sau asupra sufletului. Cura își schimbă din nou sensul: nu se mai bazează pe unitatea semnificativă a maladiei, grupată în jurul calităților ei majore; ci, segment cu segment, ea va trebui să se adreseze diverselor elemente care o compun; cura va constitui o suită de distrugeri parțiale, în care atacul psihologic și intervenția fizică se juxtapun, se adună, dar nu se întrepătrund niciodată.

De fapt, ceea ce pentru noi se prezintă ca fiind deja schița unei cure psihologice nu era deloc așa pentru medicii clasici care o aplicau. Începând cu Renașterea, muzica își regăsise toată virtuțile terapeutice pe care i le atribuie Antichitatea. Efectele sale erau remarcabile mai ales asupra nebuniei. Schenck a vindecat un om „căzut într-o melancolie profundă" punându-l să asculte „concerte de instrumente muzicale care îi plăceau în mod deosebit"[74]; Albrecht a vindecat și el un bolnav atins de delir, după ce a încercat în zadar toate celelalte remedii, punând să fie cântat în timpul unui acces al acestuia „un cântecel care l-a trezit pe bolnav, i-a făcut plăcere, l-a făcut să râdă și a alungat pentru totdeauna paroxismul"[75]. Se citează chiar cazuri de frenezie vindecată de muzică.[76] Or, niciodată aceste observații nu dau ocazia unor interpretări psihologice. Dacă muzica vindecă, o face acționând asupra ființei umane în ansamblu, pătrunzând în corp la fel de direct, la fel de eficace ca și sufletul însuși: n-a cunoscut Diemerbroek ciumați vindecați prin muzică?[77] Fără îndoială, nu se mai admite, cum făcea Porta, că muzica, în realitatea materială a sunetelor ei, aduce până la corp virtuțile secrete ascunse în chiar substanța instrumentelor; fără îndoială, nu se mai consideră, cum o făcea el, că limfaticii sunt vindecați printr-o „melodie vioaie cântată dintr-un flaut de tirs", nici că melancolicii sunt alinați printr-o „melodie liniștită cântată dintr-un flaut de spânz", nici că trebuia folosit „un flaut făcut cu lăptucă sau cu burete pucios pentru impotenți și pentru bărbații frigizi"[78]. Dar, deși muzica nu mai transportă virtuțile ascunse în substanțe, are efect asupra corpului datorită calităților pe care i le im-

[74] J. Schenck, *Observationes*, ed. din 1654, p. 128.

[75] W. Albrecht, *De effectu musicae*, § 314.

[76] *Histoire de l'Académie royale des sciences*, 1707, p. 7 și 1708, p. 22. Cf. și J.-L. Royer, *De vi soni et musicae in corpus humanum* (Teză, Montpellier); Desbonnets, „Effets de la musique dans les maladies nerveuses" (notiță în *Journal de médecine*, vol. LIX, p. 556). Roger, *Traité des effets de la musique sur le corps humain*, 1803.

[77] Diemerbroek, *De peste*, cartea IV, 1665.

[78] Porta, *De magia naturali* (citat în *Encyclopédie*, articolul „Musique"). Xenocrat utilizase deja, se pare, flaute de spânz pentru alienați, flaute din lemn de plop împotriva sciaticii. Cf. Roger, *loc. cit.*

pune. Ea formează chiar cea mai riguroasă dintre toate mecanicile calității, pentru că la origine nu e nimic altceva decât mișcare, dar ajunsă la ureche devine imediat efect calitativ. Valoarea terapeutică a muzicii vine din faptul că această transformare se desface în corp, calitatea se descompune din nou în mișcări, plăcerea senzației redevine ceea ce fusese dintotdeauna, adică vibrații regulate și echilibru al tensiunilor. Omul, ca unitate a sufletului cu corpul, parcurge în sens invers ciclul armoniei, recoborând de la armonios la armonie. Muzica se destramă, dar sănătatea este restabilită. Există și un alt drum, mai direct și mai eficace; omul nu mai joacă atunci acest rol negativ de antiinstrument, ci reacționează ca și cum ar fi el însuși un instrument: „Considerând corpul uman doar ca o asamblare de fibre mai mult sau mai puțin întinse, făcând abstracție de sensibilitatea lor, de viața lor, de mișcarea lor, ne vom da seama imediat că muzica trebuie să producă asupra fibrelor același efect pe care îl produce asupra corzilor instrumentelor vecine"; efect de rezonanță care nu are nevoie să urmeze căile întotdeauna lungi și complexe ale senzației auditive. Genul nervos vibrează cu muzica ce umple aerul; fibrele sunt tot atâtea „dansatoare surde" a căror mișcare se face la unison cu o muzică pe care ele nu o aud. Iar de această dată recompunerea muzicii are loc chiar în interiorul corpului, de la fibra nervoasă până la suflet structura armonică a consonanței producând funcționarea armonioasă a pasiunilor.[79]

Până și folosirea pasiunii în terapeutica nebuniei nu trebuie înțeleasă ca o formă de medicație psihologică. A utilizat pasiunea împotriva demențelor nu înseamnă altceva decât a te adresa unității sufletului cu corpul în ce are ea mai riguros, a te sluji de un eveniment în dublul sistem al efectelor sale și în corespondența imediată a semnificației lor. A vindeca nebunia prin pasiune înseamnă a te plasa în simbolismul reciproc al sufletului și corpului. Frica, în secolul al XVIII-lea, este considerată una dintre pasiunile recomandabile să fie suscitate la nebuni. Ea e socotită a fi complementul natural al constrângerilor impuse maniacilor și furioșilor; medicii visează chiar la un fel de dresaj care ar face ca fiecare acces de mânie la un maniac să fie însoțit imediat și compensat de o reacție de frică: „Violența maniacului e învinsă prin forță; mânia poate fi îmblânzită opunându-i-se teama. Dacă teroarea unei pedepse și a rușinii publice se asociază în spirit cu accesele de mânie, nu se vor manifesta una fără alta; otrava și antidotul sunt inseparabile."[80] Dar frica

[79] *Encyclopédie*, articolul „Musique". Cf. și Tissot (*Traité des nerfs*, II, pp. 418–419), pentru care muzica este unul dintre medicamentele „cele mai primitive, deoarece își are modelul perfect în cântecul păsărilor".

[80] Crichton, *On Mental Diseases* (citat în Regnault, *Du degré de compétence*, pp. 187–188).

nu este eficace numai la nivelul efectelor maladiei: ea ajunge să atingă și să suprime maladia însăși. Are într-adevăr proprietatea de a îngheța funcționarea sistemului nervos, de a-i pietrifica într-un fel fibrele prea mobile, de a pune frână la toate mișcările lor dezordonate; „frica, fiind o pasiune care diminuează excitația creierului, poate deci să calmeze excesul acesteia și mai ales excitația irascibilă a maniacilor"[81].

Deși cuplul antitetic frică/mânie este eficace împotriva iritării maniace, poate fi utilizat în sens invers împotriva temerilor nemotivate ale melancolicilor, ale ipohondrilor, ale tuturor celor care au un temperament limfatic. Tissot, reluând ideea tradițională că mânia este o descărcare de bilă, crede că își are utilitatea sa pentru a dizolva flegmele acumulate în stomac și în sânge. Supunând fibrele nervoase unei tensiuni mai mari, mânia le dă mai multă vigoare, restituie resortul pierdut și permite astfel fricii să se risipească.[82] Cura pasională se sprijină pe o constantă metaforă a calităților și a mișcărilor; ea implică totdeauna ca ele să fie imediat transferabile în modalitatea lor proprie de la corp la suflet și invers. Trebuie utilizată, spune Scheidenmantel în tratatul pe care îl consacră acestei forme de cură, „atunci când vindecarea necesită în corp schimbări identice acelora care produc această pasiune". Și tocmai în acest sens ea poate fi substitutul universal al oricărei alte terapeutici fizice; ea nu e decât o altă cale pentru a produce aceeași înlănțuire de efecte. Între o cură prin pasiuni și o cură prin rețetele farmacopeii nu e vreo diferență de natură; ci o diversitate în modul de acces la aceste mecanisme care sunt comune corpului și sufletului. „Trebuie să ne slujim de pasiuni dacă bolnavul nu poate fi, prin rațiune, adus în situația să facă ceea ce trebuie pentru restabilirea sănătății sale."[83]

Nu este deci posibilă utilizarea în mod riguros, ca o distincție valabilă în epoca clasică sau cel puțin încărcată de semnificație, a diferenței imediat descifrabile pentru noi, între medicații fizice și medicații psihologice sau morale. Diferența nu va începe să existe în toată profunzimea sa decât din ziua când frica nu va mai fi utilizată ca metodă de fixare a mișcării, ci ca pedeapsă; când bucuria nu va mai însemna dilatare organică, ci recompensă; când mânia nu va mai fi decât un răspuns la umilirea concertată; pe scurt, când secolul al XIX-lea, inventând faimoasele „metode morale", va fi introdus nebunia și vindecarea sa în jocul culpabilității.[84] Distincția între fizic și moral nu a devenit un concept

---

[81] Cullen, *Institutions de médecine pratique*, vol. II, p. 307.

[82] Tissot, *Traité des nerfs*, vol. II.

[83] Scheidenmantel, *Die Leidenschaften, abs Heilemittel betrachtet*, 1787. Citat în Pagel-Neuburger, *Handbuch des Geschichte der Medizin*, III, p. 610.

[84] Guislain dă astfel lista sedativelor morale: sentimentul de dependență, amenințările, cuvintele severe, atingerile aduse amorului propriu, izolarea,

practic în medicina spiritului decât în momentul în care problematica nebuniei s-a deplasat spre o investigare a subiectului responsabil. Spațiul pur moral, care e definit atunci, dă măsura exactă a acestei interiorități psihologice în care omul modern își caută în același timp profunzimea și adevărul. Terapeutica fizică tinde să devină, în prima jumătate a secolului al XIX-lea, cura determinismului inocent, iar tratamentul moral — cura libertății vinovate. Psihologia, ca mijloc de vindecare, se organizează de-acum înainte în jurul pedepsei. Înainte de a căuta să aline, ea instalează suferința în rigoarea unei necesități morale. „Nu folosiți consolările, căci sunt inutile; nu recurgeți la raționamente, nu conving. Nu fiți triști cu melancolicii, tristețea voastră ar întreține-o pe a lor; nu luați față de ei un aer vesel, se vor simți ofensați. Mult sânge rece și, când e necesar, severitate. Rațiunea voastră să fie regula lor de conduită. O singură coardă mai vibrează în ei, aceea a durerii; trebuie să aveți curajul să o atingeți."[85]

Eterogenitatea fizicului și moralului în gândirea medicală n-a rezultat din definirea, de către Descartes, a substanței extinse și a celei gânditoare; un secol și jumătate de medicină postcarteziană n-a ajuns să asume această separare la nivelul problemelor și metodelor sale, nici să înțeleagă distincția substanțelor ca o opoziție între organic și psihologic. Carteziană sau anticarteziană, medicina clasică n-a reușit niciodată să treacă în contul antropologiei dualismului metafizic al lui Descartes. Iar când se face separarea, nu se face printr-o fidelitate reînnoită față de *Meditații*, ci printr-un nou privilegiu acordat vinii. Numai practica sancțiunilor a separat la nebun medicațiile corpului de cele ale sufletului. O medicină pur psihologică n-a devenit posibilă decât din ziua când nebunia s-a văzut alienată în culpabilitate.

*

Toate acestea ar putea fi însă energic dezmințite de un întreg aspect al practicii medicale din timpul epocii clasice. Elementul psihologic, în puritatea sa, pare să aibă locul său în tehnici. Cum se explică, altfel importanța care se acordă exhortației, persuasiunii, raționamentului, acestui întreg dialog pe care medicul clasic îl angajează cu bolnavul său, independent de cura prin remediile pentru corp? Cum se explică faptul că Sauvages poate scrie, în acord cu toți contemporanii săi: „Trebuie să fii filozof ca să poți vindeca maladiile sufletului. Căci, cum originea

---

recluziunea, pedepsele (ca fotoliul rotativ, dușul brutal, fotoliul de represiune al lui Rush) și câteodată foamea și setea (*Traité des phrénopathies*, pp. 405–433).

[85] Leuret, *Fragments psychologiques sur la folie*, Paris, 1834, cf. „Un exemple typique", pp. 308–321.

acestor maladii nu e altceva decât o dorință violentă pentru un lucru pe care bolnavul îl consideră ca fiind bun, e de datoria medicului să-i demonstreze prin argumente întemeiate că ceea ce el dorește cu atâta ardoare este un bine aparent și un rău real, pentru a-l aduce pe calea cea bună."[86]

De fapt, această abordare a nebuniei nu e nici mai psihologică, nici mai puțin psihologică decât toate celelalte despre care am vorbit deja. Limbajul, formulările adevărului sau ale moralei sunt în contact direct cu corpul; și tot Bienville, în tratatul său despre *nimfomanie*, e cel care arată cum adoptarea sau refuzul unui principiu etic poate modifica direct cursul proceselor organice.[87] Totuși, există o diferență de natură între tehnicile care constau în a modifica însușirile comune corpului și sufletului și cele care constau în a învesti nebunia prin discurs. Într-un caz, este vorba de o tehnică a metaforelor, la nivelul unei maladii care reprezintă o alterare a naturii; în celălalt, este vorba despre o tehnică a limbajului, la nivelul unei nebunii percepute ca dezbatere a rațiunii cu ea însăși. Această artă, sub ultimă formă, se desfășoară într-un domeniu în care nebunia este „tratată" — în toate sensurile cuvântului — în termeni de adevăr și eroare. Pe scurt, a existat întotdeauna, de-a lungul epocii clasice, o juxtapunere a două universuri tehnice în terapeuticile nebuniei. Unul se sprijină pe o mecanică implicită a calităților și se adresează nebuniei în măsura în care ea este esențialmente *pasiune*, adică în măsura în care e ceva mixt (mișcare-calitate) aparținând și corpului și sufletului; celălalt se sprijină pe o mișcare discursivă a rațiunii raționând cu ea însăși, și se adresează nebuniei în măsura în care ea este eroare, dublă zădărnicie a limbajului și a imaginii, în măsura în are ea e *delir*. Ciclul structural al pasiunii și al delirului care constituie experiența clasică a nebuniei reapare aici, în lumea tehnicilor — dar sub o formă sincopată. Unitatea sa nu se profilează de astă dată decât într-o manieră îndepărtată. Ceea ce e vizibil imediat, cu litere de-o șchioapă, este dualitatea, aproape opoziția, în medicina nebuniei, dintre metodele de suprimare a maladiei și formele de învestire ale nerațiunii. Acestea se pot reduce la trei figuri esențiale.

1. *Trezirea*. Pentru că delirul este visul persoanelor care veghează, cei care delirează trebuie smulși din acest cvasisomn, trebuie readuși din veghea lor visătoare, pradă imaginilor, într-o veghe autentică, în care visul se șterge în fața figurilor percepției. Această trezire absolută, care îndepărtează una câte una toate formele iluziei, era urmărită de Descartes la începutul *Meditațiilor* sale și era găsită în mod paradoxal în însăși conștiința visului, în conștiința conștiinței amăgite. Dar, la nebuni, medicina

---

[86] Sauvages, *Nosologie méthodique*, vol. VII, p. 39.
[87] Bienville, *De la nymphomanie*, pp. 140–153.

e cea care trebuie să opereze trezirea, transformând singurătatea curajului cartezian în intervenția autoritară a celui care veghează sigur de veghea sa în iluzia celui care veghează cuprins de somn; scurtătură care taie în mod dogmatic lungul drum al lui Descartes. Ceea ce Descartes descoperă la capătul rezolvării sale, în *dublarea* unei conștiințe care nu se desparte niciodată de ea însăși și nu se *dedublează*, e impus de medicină din exterior și în disocierea medicului de bolnav. Medicul în raport cu nebunul reproduce momentul *Cogito*-ului în raport cu timpul visării, al iluziei și al nebuniei. Un *Cogito* în întregime exterior, străin de cugetarea în sine, și care nu i se poate impune acesteia decât sub forma unei invazii.

Această structură de irupere a veghii este una dintre formele cele mai constante printre terapeuticile nebuniei. Ea capătă uneori aspectele cele mai simple, cele mai încărcate de imagini și totodată cele mai creditate cu puteri imediate. Se admite că o împușcătură trasă în apropierea unei fete a vindecat-o de convulsiile pe care le contractase în urma unei tristeți foarte puternice.[88] Fără a merge până la această realizare imaginară a metodelor de trezire, emoțiile dese și puternice obțin același rezultat. Acesta e spiritul în care Boerhaave și-a desfășurat faimoasa vindecare a bolnavilor cuprinși de convulsii din Harlem. În spitalul orașului se răspândise o epidemie de convulsii. Antispasmodicele, administrate în doză mare, au rămas fără efect. Boerhaave a ordonat „să se aducă sobe pline de cărbuni arzând și să se pună la înroșit în ele cârlige de fier de o anumită formă; după care a spus cu glas tare că, întrucât toate mijloacele folosite până atunci pentru a vindeca de convulsii fuseseră inutile, el nu mai cunoaște decât un singur remediu, și anume arderea până la os cu fierul roșu a unui anumit loc de pe brațul persoanei, fată sau băiat, cuprinsă de maladia convulsivă"[89].

Mai lentă, dar mai sigură de adevărul spre care se deschide, este trezirea care vine din înțelepciunea însăși și din drumul ei insistent, imperativ, printre peisajele nebuniei. Acestei înțelepciuni, în diferitele ei forme, Willis îi cere vindecarea nebuniilor. Înțelepciune pedagogică pentru imbecili; „un institutor cu aplicație și devotament trebuie să-i educe complet"; trebuie să fie învățați, puțin câte puțin și foarte încet, ceea ce sunt învățați copiii la școală. Înțelepciune care își ia modelul de la formele cele mai riguroase și mai evidente ale adevărului, pentru melancolici: tot ce e imaginar în delirul lor se va risipi la lumina unui adevăr incontestabil; iată de ce „studiile matematice și chimice" le sunt atât de viu recomandate. Pentru ceilalți, înțelepciunea unei vieți ordonate este cea care le va reduce delirul; nu e nevoie să le fie impus alt adevăr decât acela al vieții lor cotidiene; rămânând acasă, „trebuie să continue să-și

[88] *Histoire de l'Académie des sciences*, 1752. Comunicare citită de Lieutaud.
[89] Citat de Whytt, *Traité des maladies nerveuses*, vol. I, p. 296.

vadă de afaceri, să-și conducă familia, să-și rânduiască și să-și cultive proprietățile, grădinile, livezile, câmpurile". În schimb, tocmai exactitatea unei ordini sociale, impusă din exterior și, dacă trebuie, prin constrângere, poate readuce progresiv spiritul maniacilor la lumina adevărului: „Pentru aceasta, smintitul, plasat într-o casă specială, va fi tratat, atât de medic cât și de ajutoare prudente, în așa fel încât să poată fi mereu menținut în limitele datoriei sale, în comportarea și în moravurile sale, prin avertismente, mustrări, pedepse care să fie aplicate imediat."[90]

Treptat, de-a lungul epocii clasice, această trezire autoritară din nebunie își va pierde sensul originar, limitându-se la a fi doar rememorare a legii morale, întoarcere la bine, fidelitate față de lege. Ceea ce Willis încă mai înțelegea ca redeschidere spre adevăr nu va mai fi înțeles în întregime de Sauvages, care va vorbi de luciditate în recunoașterea binelui: „Astfel pot fi readuși la rațiune cei pe care false principii de filozofie morală i-au făcut să o piardă, cu condiția să vrea să examineze cu noi care e adevăratul bine, care e acela care trebuie preferat altora."[91] Medicul nu mai trebuie să acționeze ca unul care trezește, ci ca moralist. Împotriva nebuniei, Tissot crede că „o conștiință pură și fără reproș este un excelent mijloc de apărare"[92]. Și iată-l apoi pe Pinel, pentru care nu trezirea la adevăr are sens în vindecare, ci doar obediența și supunerea oarbă: „Un principiu fundamental pentru vindecarea maniei într-un mare număr de cazuri este să se recurgă mai întâi la o reprimare energică, urmată de mijloace mai blânde."[93]

2. *Realizarea teatrală*. Cel puțin în aparență, este vorba despre o tehnică riguros opusă celei a trezirii. Acolo, delirul, în vivacitatea sa imediată, era confruntat cu lucrarea răbdătoare a rațiunii. Fie sub forma unei lente pedagogii, fie sub forma unei iruperi autoritare, rațiunea se impunea de la sine, și parcă prin greutatea propriei ființe. Nonființa nebuniei, zădărnicia erorii sale trebuiau să cedeze în final acestei presiuni a adevărului. Operația terapeutică se desfășoară aici în întregime în spațiul imaginației; este vorba de o complicitate a irealului cu el însuși; imaginarul trebuie să intre în propriul său joc, să suscite de bunăvoie noi imagini, să delireze în linia delirului și, fără opoziție sau confruntare, fără măcar o dialectică vizibilă, în mod paradoxal, să vindece. Sănătatea trebuie să investească maladia și să o învingă chiar în neantul în care e închisă aceasta. Imaginația „când e bolnavă nu poate fi vindecată decât prin efectul unei imaginații foarte sănătoase și exersate... Nu contează dacă imaginația bolnavului este vindecată printr-o spaimă, printr-o impresie vie

[90] Willis, *Opera*, vol. II, p. 261.
[91] Sauvages, *Nosologie méthodique*, vol. VII, p. 28.
[92] Tissot, *Avis aux gens de lettres sur leur santé*, p. 117.
[93] Pinel, *Traité médico-philosophique*, p. 222.

și dureroasă asupra simțurilor sau printr-o iluzie"[94]. Iluzia poate vindeca de iluzoriu — în timp ce numai rațiunea poate elibera de nerațional. În ce constă deci această tulbure putere a imaginarului?

În aceeași măsură în care ține de esența imaginii să se facă luată drept realitate, realității îi aparține, în mod reciproc, puterea de a mima imaginea, de a se prezenta ca având aceeași substanță și aceeași semnificație ca ea. Fără vreun contrast, fără vreo ruptură, percepția poate continua visul, umplându-i lacunele, confirmându-l în ce are el precar și ducându-l la bun sfârșit. Dacă iluzia poate părea tot atât de adevărată ca și percepția, percepția, la rândul ei, poate deveni adevărul vizibil, irecuzabil al iluziei. Iată primul moment al curei prin „realizarea teatrală": A integra irealitatea imaginii în adevărul perceptiv, fără ca acesta să aibă aerul că o contrazice, sau chiar că o contestă. Astfel, Lusitanus relatează vindecarea unui melancolic care se credea damnat, încă de pe acest pământ, din cauza enormității păcatelor pe care le comisese. Fiindcă e imposibil să fie convins prin argumente rezonabile că ar putea fi salvat, i se acceptă delirul, i se însceneaza apariția unui înger îmbrăcat în alb, cu o spadă în mână, care, după o severă admonestare, îl anunță că păcatele îi sunt iertate.[95]

Chiar din acest exemplu vedem cum se schițează al doilea moment. *Realizarea* în *imagine* nu este suficientă; trebuie în plus *continuat discursul delirant*. Căci în cuvintele fără noimă ale bolnavului există o voce care vorbește; ea ascultă de gramatica sa și enunță un sens. Gramatica și semnificația trebuie să fie menținute în așa fel încât realizarea fantasmei în realitate să nu pară ca o trecere de la un registru la altul, ca o transpunere într-o limbă nouă, cu un sens modificat. Același limbaj trebuie să continue să se facă înțeles, aducând doar la rigoarea discursului său un element deductiv nou. Acest element nu este totuși indiferent; nu e vorba de a urma delirul, ci, continuându-l, de a tinde spre împlinirea lui. El trebuie condus spre o stare de paroxism și de criză în care, fără aportul unui element străin, va fi confruntat cu el însuși și pus în discuție cu exigențele propriului adevăr. Discursul real și perceptiv care prelungește limbajul delirant al imaginilor trebuie deci, fără să se sustragă legilor acestuia din urmă, să iasă de sub suveranitatea sa, să exercite în raport cu el o funcție pozitivă; el îl închide în jurul a ceea ce are esențial; dacă îl realizează cu riscul de a-l confirma e pentru a-l dramatiza. Este citat cazul unui bolnav care se credea mort și era realmente pe punctul de-a muri pntru că nu mânca; „un grup de oameni cu fețele machiate ca să pară palide și îmbrăcați ca niște morți intră în camera lui, pun masa,

---

[94] Hulshorff, „Discours sur les penchants", citit la Academia din Berlin. Citat în *Gazette salutaire*, 17 august 1769, nr. 33.

[95] Z. Lusitanus, *Praxis medica*, 1637, obs. 45, pp. 43–44.

aduc mâncare și se pun pe mâncat și băut în fața patului. Mortul, înfomentat, privește; ceilalți se miră că el stă în pat; îl conving că morții mănâncă cel puțin la fel de mult ca și cei vii. El se adaptează foarte bine acestui obicei"[96]. Intrând în contradicție tocmai în interiorul unui discurs continuu, elementele delirului declanșează criza. Criză care e, într-un mod foarte ambiguu, în același timp medicală și teatrală; o întreagă tradiție a medicinei occidentale de la Hipocrate încoace întâlnește aici, brusc, și numai pentru câțiva ani, una dintre formele majore ale experienței teatrale. Vedem conturându-se marea temă a unei crize care ar fi confruntarea smintitului cu propria simțire, a rațiunii cu nerațiunea, a vicleniei lucide a omului cu orbirea alienatului, o criză ce marchează punctul în care iluzia, întoarsă împotriva ei înseși, urmează să se deschidă spre lumina orbitoare a adevărului.

Această deschidere este iminentă în criză; chiar ea, cu proximitatea sa imediată, constituie esențialul crizei. Dar nu e dată de criza însăși. Pentru a fi o criză medicală și nu doar una dramatică, pentru a nu fi o distrugere a omului, ci pur și simplu o suprimare a maladiei, pe scurt pentru ca această realizare dramatică a delirului să aibă un efect de purificare comică, trebuie ca la un moment dat să fie introdusă o viclenie.[97] O viclenie, sau cel puțin un element care modifică pe ascuns jocul autonom al delirului și care, confirmându-l neîncetat, nu îl leagă de propriul său adevăr fără să-l supună totodată necesității de a-l suprima. Exemplul cel mai simplu al acestei metode este viclenia folosită cu bolnavii cuprinși de delir care își imaginează că percep în propriul lor corp un obiect, un animal extraordinar: „Atunci când un bolnav crede că are vreun animal viu în corp, trebuie să ne prefacem că-l scoatem ; dacă e în pântece, putem produce acest efect printr-un purgativ mai puternic, aruncând animalul în vas fără ca bolnavul să-și dea seama."[98] Înscenarea realizează obiectul delirant, dar nu poate face asta fără să-l exteriorizeze, iar dacă îi dă bolnavului o confirmare perceptivă a iluziei sale, nu o face decât eliberându-l cu forța. Reconstituirea înșelătoare a delirului constituie distanța reală în care bolnavul își recapătă libertatea.

Dar uneori nu e nevoie nici măcar de această ținere la distanță. Chiar în interiorul cvasipercepției delirului, se adăpostește, prin viclenie, un element perceptiv, mai întâi tăcut, dar a cărui afirmare progresivă va veni să conteste întregul sistem. În el și în percepția care-i confirmă delirul percepe bolnavul realitatea eliberatoare. Trallion relatează cum un

[96] „Discours sur les penchants", de M. Hulshorff, citit la Academia din Berlin. Extrase citate în *Gazette salutaire*, 17 august 1769, nr. 33.

[97] *Hic omnivarius morbus ingenio et astutia curandus est* [Această boală multiformă trebuie tratată cu inteligență și abilitate] (Lusitanus, p. 43).

[98] *Encyclopédie*, art. „Mélancolie".

medic a risipit delirul unui melancolic care își imagina că nu mai are cap și simțea în locul lui un fel de vid; medicul, intrând în joc, acceptă, la cererea bolnavului, să astupe această gaură și îi pune pe cap o bilă grea de plumb. Curând jena care a rezultat de aici și greutatea care a devenit dureroasă l-au convins pe bolnav că are cap.[99] În sfârșit, viclenia și funcția sa de reducție comică poate fi asigurată cu complicitatea medicului, dar fără altă intervenție directă din partea lui, prin jocul spontan al organismului bolnavului. În cazul citat mai sus — al melancolicului care murea realmente nemaivoind să mănânce pentru că se credea mort —, realizarea teatrală a unui festin al morților îl incită să mănânce; această hrană îl întremează, „mâncarea îl face mai liniștit", iar cum tulburarea organică dispare, delirul, care era în mod indisociabil cauza și efetul acesteia, nu va întârzia să dispară și el.[100] Astfel, moartea reală care urma să rezulte din moartea imaginară este îndepărtată de realitate numai prin realizarea morții ireale. În acest joc savant s-a făcut schimbarea nonființei cu ea însăși: nonființa delirului a fost readusă asupra ființei maladiei și a suprimat-o prin însuși faptul că a fost scoasă din delir de către realizarea dramatică. Împlinirea nonființei delirului în ființă ajunge să o suprime chiar ca nonființă; și aceasta prin mecanismul pur al contradicției sale interne — mecanism care e totodată joc de cuvinte și joc al iluziei, joc de limbaj și al imaginii; într-adevăr, delirul este suprimat ca nonființă pentru că devine ființă percepută; dar cum ființa delirului este în întregime în nonființa sa, el este suprimat ca delir. Și confirmarea sa în fantasticul teatral îl restituie unui adevăr care, ținându-l captiv în real, îl alungă din realitatea însăși și îl face să dispară în discursul fără delir al rațiunii.

E aici un fel de minuțioasă punere în practică, ironică și medicală totodată, a lui *esse est percipi* [a exista înseamnă a fi perceput]; sensul său filozofic este urmat aici literal și, în același timp, utilizat în sens contrar tendinței sale naturale; el merge în direcție opusă semnificației sale. Începând din momentul când delirul pătrunde în câmpul lui *percipi*, el ține, în ciuda lui, de ființă, adică intră în contradicție cu ființa sa proprie care este *non-esse*. Jocul teatral și terapeutic care se joacă atunci constă în a pune în continuitate, chiar în desfășurarea delirului, exigențele *ființei sale* sau legile *ființei* (este momentul intervenției teatrale, al punerii în practică a iluziei comice); apoi în a promova, între cele dintâi și cele din urmă, tensiunea și contradicția care sunt deja înscrise în ele, dar încetează repede să fie tăcute (este momentul dramei); în sfârșit, în a descoperi, prin punerea sa într-o lumină crudă, adevărul că legile ființei delirului sunt numai pofte și dorințe ale iluziei, exigențe ale nonființei și că, prin

[99] *Ibidem.*
[100] *Gazette salutaire*, 17 august 1769, nr. 33.

urmare, acel *percipi* care îl insera în ființă îl sortea deja în secret dispariției (aceasta este comedia, deznodământul). Deznodământ în sensul strict că ființa și nonființa sunt eliberate și una și cealaltă de confuzie în cvasirealitatea delirului și redate sărăciei a ceea ce sunt. Se observă curioasa analogie de structură, în epoca clasică, între diversele moduri de eliberare; ele au același echilibru și aceeași mișcare în artificiul tehnicilor medicale și în jocurile serioase ale iluziei teatrale.

Putem înțelege de ce nebunia ca atare a dispărut din teatru la sfârșitul secolului al XVII-lea, ca să nu reapară înaintea ultimilor ani ai secolului următor: teatrul nebuniei era efectiv realizat în practica medicală; reducția sa comică ținea de domeniul vindecării cotidiene.

3. *Întoarcerea la imediat*. Pentru că nebunia este iluzie, vindecarea nebuniei, dacă e adevărat că poate fi operată prin teatru, se poate realiza la fel de bine și încă mai direct prin suprimarea teatrului. A încredința direct nebunia și lumea sa vană plenitudinii unei naturi care nu înșală, deoarece caracterul său nemijlocit nu cunoaște nonființa, înseamnă deopotrivă a abandona nebunia propriului ei adevăr (pentru că nebunia, ca maladie, nu e la urma urmei decât o ființă prin natură) și contradicției sale celei mai apropiate (pentru că delirul, ca aparență fără conținut, este însuși contrarul bogăției adesea secrete și invizibile a naturii). Aceasta apare astfel ca rațiune a nerațiunii, în dublul sens că ea îi deține cauzele și, în același timp, îi conține principiul suprimării. Trebuie să notăm totuși că aceste teme nu sunt contemporane cu epoca clasică pe toată durata ei. Deși se ordonează după aceeași experiență a nerațiunii, ele preiau ștafeta temelor realizării teatrale; iar apariția lor indică momentul în care interogația asupra ființei și a momelii începe să slăbească și să facă loc unei problematici a naturii. Jocurile iluziei teatrale își pierd sensul, iar tehnicile înșelătoare ale realizării imaginare sunt înlocuite de arta, simplă și încrezătoare, a unei reduceri naturale. Și asta într-un sens ambiguu, pentru că e vorba atât de o reducere prin natură, cât și de o reducere la natură.

Întoarcerea la imediat este terapeutica prin excelență, fiindcă reprezintă refuzul riguros al terapeuticii; ea îngrijește în măsura în care este uitare a tuturor grijilor. Natura desfășoară o activitate perfect reciprocă renunțării tocmai în pasivitatea omului față de el însuși, în liniștea pe care o impune artei și artificiilor sale. Căci, privită mai îndeaproape, această pasivitate a omului este o activitate reală; când omul se încredințează medicamentului, el se sustrage legii muncii pe care însăși natura i-o impune; el se adâncește în lumea artificiului și a contranaturii, nebunia sa fiind doar o manifestare a acesteia; omul, într-o aparentă pasivitate care nu e în fond decât o fidelitate ingenioasă, ajunge la vindecare tocmai ignorând această maladie și reluându-și locul în activitatea ființelor naturale. Astfel explică Bernardin de Saint-Pierre cum s-a eliberat

de o „boală ciudată", în care, „ca Oedip, vedea doi sori". Medicina îi oferise sprijinul și aflase că „focarul bolii sale era în nervi". În zadar aplică medicamentele cele mai apreciate; își dă seama repede că medicii înșiși sunt omorâți de leacurile lor: „Lui Jean-Jacques Rousseau îi datorez recăpătarea sănătății. Citisem, în scrierile sale nemuritoare, între alte adevăruri naturale, că omul e făcut ca să muncească, nu ca să mediteze. Până atunci îmi exersasem sufletul și îmi odihnisem trupul; am schimbat regimul; mi-am exersat trupul și mi-am odihnit sufletul. Am renunțat la cea mai mare parte a cărților; mi-am aruncat ochii peste lucrările naturii, care le vorbeau simțurilor mele într-o limbă pe care nici timpul, nici națiunile nu o pot modifica. Istorie și jurnale îmi erau ierburile câmpurilor și pășunilor; nu gândurile mele se îndreptau cu greutate spre ele, ca în sistemul oamenilor, ci gândurile lor veneau la mine sub mii de forme plăcute."[101]

În ciuda formulărilor pe care anumiți discipoli ai lui Rousseau le-au putut propune, această întoarcere la imediat nu e nici absolută, nici simplă. Pentru că nebunia, chiar dacă e provocată, întreținută de tot ce e mai artificial în societate, apare, în formele sale violente, ca expresia sălbatică a dorințelor umane celor mai primitive. Nebunia în epoca clasică ține, am văzut, de amenințările bestialității — o bestialitate dominată în întregime de pradă și de instinctul crimei. A încredința nebunia naturii ar însemna, printr-o răsturnare pe care nu o stăpânim, a o abandona acestei mânii a contranaturii. Vindecarea nebuniei presupune deci o întoarcere la ceea ce este imediat nu în raport cu dorința, ci în raport cu imaginația; — întoarcere care îndepărtează din viața omului și a plăcerilor sale tot ce este artificial, ireal, imaginar. Terapeuticile prin plonjarea reflectată în imediat presupun în secret medierea unei înțelepciuni care desparte, în natură, ceea ce ține de violență de ceea ce ține de adevăr. Aceasta e toată diferența între *Sălbatic* și *Agricultor*. „Sălbaticii... duc mai degrabă viața animalului carnivor decât a ființei raționale"; viața Agricultorului, în schimb, „este mai fericită de fapt decât aceea a omului de lume". De partea sălbaticului, dorința imediată, fără disciplină, fără constrângere, fără moralitate reală; de partea agricultorului, plăcerea fără mediere, adică fără solicitare vană, fără excitație sau împlinire imaginară. Ceea ce, în natură și în virtuțile sale imediate, vindecă nebunia este plăcerea — dar o plăcere care pe de o parte face dorința zadarnică, fără să fie măcar nevoie s-o reprime, pentru că îi oferă dinainte o satisfacție deplină, iar pe de altă parte face derizorie imaginația, pentru că aduce în mod spontan prezența fericită a realității. „Plăcerile intră în ordinea eternă a lucrurilor; ele există invariabil; pentru a le forma e nevoie de

---

[101] Bernardin de Saint-Pierre, *Préambule de l'Arcadie. Œuvres*, Paris, 1818, vol. VII, pp. 11–14.

anumite condiții...; aceste condiții nu sunt deloc arbitrare; natura le-a indicat; imaginația nu poate crea altele, iar omul cel mai pasionat de plăceri n-ar putea reuși să și le sporească pe ale sale decât renunțând la toate cele care nu poartă această amprentă a naturii."[102] Lumea imediată a agricultorului este deci o lume complet investită de înțelepciune și de măsură, care vindecă nebunia în măsura în care face inutilă dorința și mișcările pasiunii pe care o suscită, și în măsura în care reduce prin imaginar toate posibilitățile delirului. Ceea ce înțelege Tissot prin „plăcere" este acel imediat vindecător, eliberat deopotrivă de pasiune și de limbaj, adică de cele două mari forme ale experienței umane din care se naște nerațiunea.

Și probabil natura, ca formă concretă a imediatului, are încă o putere mai importantă în suprimarea nebuniei. Căci ea are puterea de a elibera omul de libertatea sa. În natură — cel puțin aceea care este măsurată prin dubla excludere a violenței dorinței și a irealității fantasmei — omul este fără îndoială eliberat de constrângerile sociale (acelea care îl obligă „să calculeze și să facă bilanțul plăcerilor sale imaginare care poartă acest nume fără să fie, de fapt, plăceri") și de mișcarea incontrolabilă a pasiunilor. Dar chiar prin acest fapt, el e cuprins, ușor și parcă chiar din interiorul vieții sale, de sistemul obligațiilor naturale. Presiunea nevoilor celor mai sănătoase, ritmul zilelor și al anotimpurilor, necesitatea lipsită de violență de a se hrăni și de a se adăposti constrâng dezordinea nebunilor la o respectare exactă. Invențiile îndrăznețe ale imaginației sunt îndepărtate, împreună cu ceea ce ascunde ca prea urgent dorința. În desfătarea unei plăceri care nu constrânge, omul este legat de înțelepciunea naturii, și această fidelitate în formă de libertate risipește nerațiunea care juxtapune în paradoxul ei extremul determinism al pasiunii și extrema fantezie a imaginii. Astfel începe, în aceste peisaje amestecate ale eticii și ale medicinei, reveria unei eliberări a nebuniei: eliberare care nu trebuie deloc înțeleasă, în originea sa, ca descoperirea, de către filantropie, a umanității nebunilor, ci ca o dorință de a deschide nebunia către constrângerile blânde ale naturii.

Vechiul sat Gheel care, de la sfârșitul Evului Mediu, stătea mărturie a înrudirii, acum uitată, dintre internarea nebunilor, și excluderea leproșilor, primește în ultimii ani ai secolului al XVIII-lea o bruscă reinterpretare. Ceea ce, în el, marca toată despărțirea violentă, patetică, dintre lumea nebunilor și lumea oamenilor, poartă acum valorile idilice ale unității regăsite dintre nerațiune și natură. Acest sat semnifica altădată că nebunii erau îngrădiți și că astfel omul rațional era apărat împotriva lor; el arată acum că nebunul este eliberat și că, în această libertate care îl

---

[102] Tissot, *Traité sur les maladies des gens de lettres*, pp. 90–94.

pune pe picior de egalitate cu legile naturii, el se readaptează la omul rațional. La Gheel, după tabloul conturat de Jouy, „patru cincimi dintre locuitori sunt nebuni, dar nebuni în adevăratul sens al cuvântului, și se bucură fără piedici de aceeași libertate ca și ceilalți cetățeni... Alimente sănătoase, un aer curat, întregul aparat al libertății — acesta este regimul care li se prescrie și căruia cea mai mare parte dintre ei îi datorează, la sfârșitul anului, vindecarea“[103]. Fără să se fi schimbat realmente ceva în instituții, sensul excluderii și al internării începe să se modifice: capătă treptat valori pozitive, iar spațiul neutru, vid, nocturn, în care nerațiunea era altădată restituită neantului său, începe să se populeze cu o natură căreia nebunia, eliberată, e obligată să i se supună. Internarea, ca separare a rațiunii de nerațiune, nu este suprimată; dar chiar în interiorul conturului ei, spațiul pe care îl ocupă lasă să apară puteri naturale, mai constrângătoare pentru nebunie, mai potrivite să o supună în esența ei decât întregul vechi sistem limitativ și represiv. Din acest sistem trebuie eliberată nebunia pentru ca, în spațiul internării, acum încărcat de eficacitate pozitivă, ea să fie liberă să renunțe la sălbatica sa libertate și să primească exigențele naturii care sunt pentru ea în același timp adevăr și lege. În măsura în care e lege, natura constrânge violența dorinței; în măsura în care e adevăr, ea reduce contranatura și toate fantasmele imaginarului.

Iată cum descrie Pinel această natură, vorbind despre spitalul din Saragosa: s-a stabilit „un fel de contrapondere la rătăcirile spiritului prin atracția și farmecul pe care le inspiră cultura câmpului, prin instinctul natural care îl determină pe om să însămânțeze pământul și să-și satisfacă astfel nevoile prin roadele activității sale. Dis-de-dimineață, îi vezi răspândindu-se veseli în diversele colțuri ale unei mari împrejmuiri care aparține ospiciului, împărțindu-și cu un fel de zel muncile în funcție de anotimp, cultivând grâul, legumele, zarzavaturile, ocupându-se rând pe rând de secerat, treierat, de culesul strugurilor, al măslinelor, și regăsind, seara, în azilul lor solidar, calmul și un somn liniștit. Experiența cea mai constantă a dovedit în acest ospiciu că acesta este mijlocul cel mai sigur și cel mai eficace de a fi redat rațiunii“[104]. Sub caracterul convențional al imaginilor se regăsește cu ușurință rigoarea unui sens. Întoarcerea la imediat nu e eficace împotriva nerațiunii decât în măsura în care este vorba despre un imediat amenajat — și separat de el însuși; un imediat în care violența este izolată de adevăr, sălbăticia despărțită de libertate, în care natura nu se mai poate recunoaște în figurile fantastice ale contranaturii. Pe scurt , un imediat în care natura este mediatizată prin morală. Într-un spațiu amenajat în acest fel, nebunia nu va

[103] Citat de Esquirol, *Des maladies mentales*, vol. II, p. 294.
[104] Pinel, *Traité médico-philosophique*, pp. 238–239.

mai putea niciodată să vorbească limbajul nerațiunii, cu tot ceea ce transcende fenomenele naturale ale maladiei. Ea va fi în întregime într-o patologie. Transformare pe care epocile posterioare au primit-o ca pe o achiziție pozitivă, întronarea, dacă nu a unui adevăr, cel puțin a ceea ce face posibilă cunoașterea adevărului; dar care în fața istoriei trebuie să apară așa cum a fost: adică reducerea experienței clasice a nerațiunii la o percepție strict morală a nebuniei, care va servi în secret drept nucleu pentru toate concepțiile pe care secolul al XIX-lea le va pune în evidență, apoi, ca științifice, pozitive și experimentale.

Această metamorfoză care s-a împlinit în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea s-a strecurat mai întâi în tehnicile vindecării. Dar foarte repede s-a manifestat la lumina zilei, câștigând spiritul reformatorilor, orientând marea reorganizare a experienței nebuniei, în ultimii ani ai secolului. Curând Pinel va putea scrie: „Cât de mult contează, pentru a preveni ipohondria, melancolia sau mania, să urmezi legile imuabile ale moralei!"[105]

*

În epoca clasică e inutilă încercarea de a face distincție între terapeuticile fizice și medicațiile psihologice. Pentru simplul motiv că psihologia nu există. Când se prescrie înghițirea de substanțe amare, de exemplu, nu e vorba de tratamente fizice, pentru că se dorește și curățarea sufletului, nu numai a trupului; când i se prescrie unui melancolic viața simplă a agricultorilor, ori când îi este jucată comedia propriului delir, nu e deloc o intervenție psihologică, pentru că sunt vizate în primul rând mișcarea spiritelor în nervi, densitatea umorilor. Dar într-un caz este vorba despre o artă a *transformării calităților*, de o tehnică în care esența nebuniei este privită ca natură și ca maladie; în celălalt este vorba de o artă a discursului și a *restituirii adevărului*, în care nebunia are valoare de nerațiune.

Atunci când va fi disociată, în anii care vor urma, această mare experiență a nerațiunii, a cărei unitate este caracteristică pentru epoca clasică, atunci când nebunia, confiscată în întregime într-o intuiție morală, nu va mai fi decât maladie, distincția pe care tocmai am stabilit-o va căpăta un alt sens; ceea ce era maladie va ține de organic; iar ceea ce aparținea nerațiunii, transcendenței discursului său, va fi nivelat în psihologic. Și tocmai aici se naște psihologia — nu ca adevăr al nebuniei, ci ca semn că nebunia este acum detașată de adevărul său, care era nerațiunea, și că nu va mai fi de-acum înainte decât un fenomen în derivă, *neînsemnat*, pe suprafața nedefinită a naturii. Enigmă fără alt adevăr decât ceea ce o poate distruge.

---

[105] *Ibidem*.

De aceea trebuie să fim drepți cu Freud. Între cele *5 Psihanalize* și atenta anchetă asupra *Medicațiilor psihologice*, e mai mult decât densitatea unei *descoperiri*; este violența suverană a unei *întoarceri*. Janet enumera elementele unui partaj, făcea inventarul, anexa ici și colo, cucerea, poate. Freud relua nebunia la nivelul *limbajului* ei, reconstituia unul dintre elementele esențiale ale unei experiențe reduse la tăcere de pozitivism; el nu aducea la lista tratamentelor psihologice ale nebuniei un adaos major; ci restituia, în gândirea medicală, posibilitatea unui dialog cu nerațiunea. Să nu ne mirăm că cea mai „psihologică" dintre medicații și-a întâlnit atât de repede versantul și confirmările organice. În psihanaliză nu e deloc vorba de psihologie: ci tocmai de o experiență a nerațiunii pe care psihologia, în lumea modernă, a avut drept scop să o mascheze.

PARTEA A TREIA

INTRODUCERE

Eram pentru ei Petites-Maisons.

„Eram acolo, într-o după-amiază, privind cu nesaț, abia vorbind, și ascultând cât puteam mai puțin, când s-a apropiat de mine unul dintre cele mai ciudate personaje din țara aceasta, în care Dumnezeu a lăsat destule. Omul despre care vorbesc e un amestec de trufie și josnicie, de bun-simț și de sminteală."

În momentul în care îndoiala înfrunta pericolele sale majore, Descartes devenea conștient că nu poate fi nebun — chit că recunoștea de multă vreme, până și la geniul cel mai rău, că toate puterile nerațiunii veghează în jurul gândirii sale; dar ca filozof, cultivând îndoiala, cuvintele hotărâte, nu putea fi „unul dintre acești sminitiți". Nepotul lui Rameau însă știe bine — și e tot ce poate fi mai obstinat în certitudinile sale fugare — că e nebun. „Înainte de a începe, el ofteaza adânc, își duce amândouă palmele la frunte; apoi se liniștește și îmi spune: știi că sunt un nepriceput, un nebun, un neobrăzat și un leneș."[1]

Această conștiință de a fi nebun e încă foarte fragilă. Nu este conștiința închisă, secretă și suverană, de a comunica cu puterile profunde ale nerațiunii; Nepotul lui Rameau este o conștiință dependentă, influențabilă și transparentă pentru privirea celorlalți. Este nebun pentru că așa i s-a spus și așa a fost tratat: „M-au vrut ridicol și ridicol m-au făcut."[2] În el nerațiunea e de suprafață, fără altă adâncime decât a opiniei, supusă față de tot ce e mai puțin liber și denunțată de tot ce e mai precar în rațiune. Nerațiunea se află în întregime la nivelul frivolei nebunii a oamenilor. Ea nu e poate nimic altceva decât acest miraj.

Care este deci semnificația acestei existențe nerezonabile pe care o întruchipează Nepotul lui Rameau, într-o manieră încă secretă pentru contemporanii săi, dar decisivă pentru privirea noastră retrospectivă?

Este o existență care coboară foarte departe în timp — incluzând figuri foarte vechi și, între altele, un profil de bufonerie care amintește de Evul Mediu — anunțând și formele cele mai moderne ale nerațiunii, acelea care sunt contemporane cu Nerval, Nietzsche și Antonin Artaud.

---

[1] Diderot, *Nepotul lui Rameau*, trad. de Gellu Naum, Editura Minerva, București, 1972, pp. 236–237.

[2] *Ibid.*, p. 281.

A-l cerceta pe Nepotul lui Rameau în paradoxul existenței sale atât de stridente și totuși neobservate în secolul al XVIII-lea înseamnă a te plasa ușor în retragere față de cronica evoluției; dar înseamnă totodată a-ți permite să zărești, în forma lor generală, marile structuri ale nerațiunii — acelea care dormitează în cultura occidentală, ceva mai adânc decât timpul istoricilor. Și poate că *Nepotul lui Rameau* ne va învăța în grabă, prin figurile înghesuite ale contradicțiilor sale, ce a fost esențial în răsturnările care au înnoit experiența nerațiunii în epoca clasică. Trebuie cercetat ca o paradigmă prescurtată a istoriei. Și pentru că, în timpul iluminării de-o clipă, el desenează marea linie întreruptă care merge de la Corabia nebunilor la ultimele cuvinte ale lui Nieztsche și poate până la vociferările lui Artaud, să încercăm să aflăm ce ascunde acest personaj, cum s-au înfruntat în textul lui Diderot rațiunea, nebunia și nerațiunea, ce noi raporturi s-au legat între ele. Istoria pe care va trebui s-o scriem în această ultimă parte este plasată în interiorul spațiului deschis de cuvântul Nepotului; dar ea va fi, evident, departe de a-l acoperi în întregime. Ultim personaj în care nebunia și nerațiunea sunt reunite, Nepotul lui Rameau este cel în care e deopotrivă prefigurat momentul separării. În capitolele care urmează ne vom strădui să reconstituim mișcarea acestei separări, în primele sale fenomene antropologice. Dar abia în ultimele texte ale lui Nietzsche sau la Artaud își va căpăta ea, pentru cultura occidentală, semnificațiile filozofice și tragice.

*

Deci, personajul nebunului reapare în Nepotul lui Rameau. O reapariție în formă de bufonerie. Ca și bufonul Evului Mediu, el trăiește în mijlocul formelor rațiunii, dar ceva mai la margine, desigur, pentru că el *nu e* deloc ca ceilalți, cu toate acestea integrat, pentru că el e acolo ca un lucru, la dispoziția oamenilor rezonabili, proprietate care se arată și care se transmite. Este posedat ca un obiect. Dar el însuși denunță imediat echivocul acestei posesii. Căci dacă el este pentru rațiune obiect de apropiere, e pentru că este pentru ea obiect de necesitate. Nevoie care e legată chiar de conținutul și sensul existenței sale; fără nebun, rațiunea ar fi privată de realitatea ei, ar fi monotonie goală, plictiseală de sine, deșert animal care i-ar evidenția propria contradicție: „Oh, sunt sigur că acum, când nu-i mai fac să râdă, se plictisesc câinește..."[3] Dar o rațiune care nu e ea însăși decât când e în posesia nebuniei nu se mai poate defini prin imediata identitate cu sine și se alienează în această apartenență: „Înțeleptul n-are nevoie de nebun; deci cel ce are un nebun nu e

[3] Diderot, *op.cit.*, p. 239.

înțelept; și, dacă nu e înțelept, înseamnă că e nebun; și poate fi, chiar dacă e rege, nebunul nebunului său."[4] Nerațiunea devine rațiunea rațiunii — chiar în măsura în care rațiunea nu o recunoaște decât în registrul posesiunii.

Ceea ce nu era decât bufonerie în personajul *derizoriu* al musafirului inoportun dezvăluie, la urma urmei, o iminentă *putere de deriziune*. Aventura Nepotului lui Rameau povestește necesara instabilitate și răsturnarea ironică a oricărei forme de judecată care denunță nerațiunea ca fiindu-i exterioară și neesențială. Nerațiunea urcă puțin câte puțin spre ceea ce o condamnă, impunându-i un fel de servitute retrogradă; căci o înțelepciuine care crede că stabilește cu nebunia un pur raport de judecată și de definire — „acela e *un* nebun" — a stabilit de la bun început un raport de posesiune și de secretă apartenență: „Acela e nebunul *meu*", în măsura în care eu sunt destul de rațional pentru a-i recunoaște nebunia și în care această recunoaștere este marca, semnul, oarecum emblema rațiunii mele. Rațiunea nu poate întocmi proces-verbal de nebunie fără să se compromită ea însăși prin relațiile de posesiune. Nerațiunea nu este *în afara* rațiunii, ci chiar *în* ea, învestită, posedată de ea și transformată în lucru; este, pentru rațiune, ceea ce e mai interior și totodată mai transparent, mai expus. În timp ce înțelepciunea și adevărul sunt totdeauna indefinit îndepărtate pentru rațiune, nebunia nu e niciodată decât ceea ce rațiunea poate poseda din ea însăși. „Nebunul titular al regelui a existat vreme îndelungată, dar niciodată regii n-au avut vreun înțelept titular."[5]

Atunci, triumful nebuniei se anunță din nou într-o dublă întoarcere: reflux al nerațiunii spre rațiune, care nu-i asigură certitudinea decât în posesia nebuniei; ridicarea spre o experiență în care și una și alta se implică în mod nedefinit, „a nu fi nebun înseamnă a fi nebun de un alt fel de nebunie". Și totuși această implicație are un cu totul alt stil decât aceea care amenința rațiunea occidentală la sfârșitul Evului Mediu și de-a lungul Renașterii. Nu mai desemnează regiunile obscure și inaccesibile care se transcriau pentru imaginar în amestecul fantastic al lumilor la sfârșitul vremurilor; ea scoate la iveală ireparabila fragilitate a relațiilor de apartenență, căderea imediată a rațiunii în actul posesiv în care își caută ființa: *rațiunea se alienează chiar în mișcarea prin care ia în posesie nerațiunea.*

În aceste pagini de Diderot, raporturile rațiunii cu nerațiunea iau un chip cu totul nou. Destinul nebuniei în lumea modernă se găsește în mod ciudat prefigurat în el, și deja aproape angajat. Pornind de aici, o linie dreaptă trasează acest improbabil drum care merge fără întrerupere până la Antonin Artaud.

[4] *Ibid.*, p. 280.
[5] *Ibidem.*

*

La prima vedere, ne-ar plăcea să-l situăm pe Nepotul lui Rameau în vechea înrudire dintre nebuni și bufoni și să-i restituim toate puterile ironiei cu care aceștia fuseseră înzestrați. Nu joacă el în scoaterea la lumină a adevărului rolul de operator neatent, care îi aparținuse atâta vreme în teatru și pe care clasicismul îl uitase cu desăvârșire? Nu se întâmplă oare adesea ca adevărul să sclipească în siajul impertinenței sale? Acești nebuni „rup monotonia plictisitoare pe care au adus-o educația, convenientele sociale și regulile noastre de bună-cuviință. Dacă vreunul dintre ei se ivește într-un grup e ca o picătură de drojdie care dospește și redă fiecăruia o părticică din individualitatea lui firească. Îl vezi zgâlțâind, tulburând, făcându-te să aprobi sau să dezaprobi, scoțând la iveală adevărul, arătându-i pe oamenii de treabă, demascând lichelele."[6]

Dar dacă nebunia se angajează astfel să facă să circule adevărul prin lume nu e pentru că orbirea ei comunică cu esențialul pe căi ciudate, ci numai pentru că e oarbă; puterea ei nu e făcută decât din eroare: „Dacă spunem și noi o vorbă mai ca lumea, atunci o facem din întâmplare, ca nebunii sau inspirații."[7] Asta înseamnă fără îndoială că întâmplarea e singura legătură necesară între adevăr și eroare, singura cale de paradoxală certitudine; și în această măsură nebunia, ca exaltare a acestei întâmplări — întâmplare nici voită, nici căutată, ci abandonată ei înseși — apare ca adevăr al adevărului, precum și ca eroare manifestată; căci erori manifestate sunt, aduse la lumina zilei, și ființa care este nebunia, și nonființa care o transformă în eroare. Și tocmai aici dobândește nebunia, pentru lumea modernă, un sens nou.

Pe de o parte nerațiunea este ceea ce e mai apropiat de ființă în mod nemijlocit, mai înrădăcinat în ea: tot ce poate ea sacrifica sau aboli ca înțelepciune, adevăr și rațiune face mai pură și mai presantă ființa pe care o manifestă. Orice întârziere, orice retragere a acestei ființe, chiar și orice mediere, îi sunt insuportabile: „Îmi place mai mult să fiu, chiar dacă nu sunt decât un neobrăzat care contrazice întruna, decât să nu fiu deloc."[8]

Nepotului lui Rameau îi e foame și o spune. Ceea ce e vorace și nerușinat la Nepotul lui Rameau, tot ce poate renaște în el în materie de cinism, nu este o ipocrizie care să se hotărască să-și încredințeze secretele; căci secretul lui e tocmai acela de a nu putea fi ipocrit; Nepotul lui Rameau nu e cealaltă față a lui Tartuffe; el manifestă numai această imediată

[6] *Ibid.*, p. 223.
[7] *Ibid.*, p. 230.
[8] *Ibid.*, p. 233.

presiune a ființei în nerațiune, imposibilitatea medierii.[9] Dar în același timp nerațiunea este abandonată nonființei iluziei și se epuizează în noapte. Dacă se rezumă, prin interes, la ceea ce e mai nemijlocit în ființă, ea mimează și ceea ce e mai îndepărtat, mai fragil, mai puțin consistent în aparență. Ea e totodată urgența ființei și pantomima nonființei, imediata necesitate și infinita reflectare a oglinzii. „Și cel mai afurisit lucru e ținuta pe care nevoia ne silește s-o avem. Omul nevoiaș nu merge ca oricare altul, ci sare, se cațără, se încolăcește, se târăște, își duce viața luând și executând poziții."[10] Rigoare a nevoii și maimuțăreală a inutilului, nerațiunea e dintr-o mișcare acest egoism fără recurs sau partaj și această fascinație prin ceea ce e mai exterior în inesențial. Nepotul lui Rameau este chiar această simultaneitate, această extravaganță împinsă, într-o voință sistematică a delirului, până în punctul în care se înfăptuiește în plină conștiință și ca experiență totală a lumii: „Pe legea mea, ceea ce dumneata numești pantomima pușlamalelor este marele dans al pământului."[11] A fi tu însuți acest zgomot, această muzică, acest spectacol, această comedie, a te realiza ca lucru și ca lucru iluzoriu, a fi astfel nu numai lucru, ci și vid și neant, a fi vidul absolut al acestei absolute plenitudini prin care exteriorul fascinează, a fi în fine vertijul acestui nimic și al acestei ființe în cercul lor volubil, și a fi totodată până la distrugerea totală a unei conștiințe sclave și până la suprema glorificare a unei conștiințe suverane — acesta e fără îndoială sensul Nepotului lui Rameau, care proferează, la jumătatea secolului al XVIII-lea și cu mult înainte ca vorbele lui Descartes să fie complet înțelese, o lecție cu mult mai anticarteziană decât orice Locke, Voltaire sau Hume.

Nepotul lui Rameau, în realitatea sa umană, în această viață șubredă care nu iese din anonimat decât printr-un nume care nici măcar nu e al său — umbra unei umbre — este, dincolo și dincoace de orice adevăr, delirul, realizat ca existență, al ființei și al nonființei realului. Când ne gândim, în schimb, că proiectul lui Descartes era să suporte îndoiala în mod provizoriu până la apariția adevărului în realitatea ideii evidente, observăm că noncartezianismul gândirii moderne, în ceea ce poate avea decisiv, nu începe cu o discuție despre ideile înnăscute sau cu incriminarea argumentului ontologic, ci tocmai cu acest text din *Nepotul lui Rameau*, cu această existență pe care o desemnează într-o răsturnare care nu putea fi înțeleasă decât în epoca lui Hölderlin și a lui Hegel. Sunt puse aici în

---

[9] Interesul, în *Nepotul lui Rameau*, constă tocmai în această presiune a ființei și această absență a medierii. Regăsim aceeași mișcare a gândirii la Sade; sub o aparentă proximitate, se ascunde contrarul filozofiei „interesului" (mediere către adevăr și rațiune) pe care o întâlnim în mod curent în secolul al XVIII-lea.

[10] *Nepotul lui Rameau*, pp. 322–323.

[11] *Ibid.*, p. 324.

discuție afirmațiile lui din *Paradoxe sur le comédien*; dar mai e și celălalt versant: nu ceea ce trebuie, din realitate, promovat în nonființa comediei printr-o inimă rece și o inteligență lucidă; ci ceea ce, din nonființa existenței, se poate înfăptui în zadarnica plenitudine a aparenței, și asta prin intermediul delirului ajuns în punctul extrem al conștiinței. Nu mai e necesar să traversăm cu curaj, după Descartes, toate incertitudinile delirului, ale visului, ale iluziilor, nu mai e necesar să depășim încă o dată pericolele nerațiunii; putem să ne punem întrebări despre rațiune chiar din adâncul nerațiunii; și e din nou deschisă posibilitatea de a redobândi esența lumii în vârtejul unui delir care totalizează, într-o iluzie echivalentă cu adevărul, ființa și nonființa realului.

*

În inima nebuniei, delirul capătă un sens nou. Până atunci, se definea în întregime în spațiul erorii: iluzie, falsă credință, opinie rău fondată, dar urmărită cu obstinație, el includea tot ce poate produce o gândire când nu mai e plasată în domeniul adevărului. Acum delirul este locul unei confruntări perpetue și instantanee, aceea dintre nevoie și fascinație, dintre solitudinea ființei și scânteierea aparenței, dintre plenitudinea imediată și nonființa iluziei. Vechea sa înrudire cu visul mai persistă; dar chipul asemănării lor s-a schimbat; delirul nu mai e manifestarea a ceea ce e mai subiectiv în vis; nu mai e alunecarea spre ceea ce Heraclit numea deja ἴδιος χόσμος [organizare particulară]. Dacă se înrudește în continuare cu visul, e prin tot ceea ce, în vis, este jocul aparenței luminoase și al surdei realități, insistență a nevoilor și servitute a fascinațiilor, prin tot ceea ce e în el dialog fără limbaj între zi și lumină. Vis și delir nu mai comunică în noaptea orbirii, ci în acea claritate în care ceea ce e mai nemijlocit în ființă înfruntă ceea ce e mai nedefinit reflectat în mirajele aparenței. E acel tragic pe care delirul și visul îl ascund și îl manifestă în același timp în retorica neîntreruptă a ironiei lor.

Confruntare tragică a nevoii și a iluziei într-un mod oniric, care îi anunță pe Freud și pe Nietzsche, delirul Nepotului lui Rameau este în același timp repetarea ironică a lumii, reconstituirea sa distructivă în teatrul iluziei: „...striga, cânta, se zvârcolea ca un turbat, reprezentând, el singur, dansatorii, dansatoarele, cântăreții, cântărețele, o orchestră întreagă, o întreagă operă, împărțindu-se în douăzeci de roluri diferite, alergând, oprindu-se ca un apucat, fulgerând cu privirea și făcând spume la gură... plângea, râdea, suspina, privea, fie înduioșat, fie liniștit, fie mânios. Era când o femeie înnebunită de durere, când un nefericit cuprins de-o groaznică deznădejde; ne înfățișa fie un templu care se înalță, fie păsările care tac în amurg... Era noaptea cu beznele ei sau umbra și tăcerea."[12]

---

[12] *Nepotul lui Rameau*, p. 304.

Nerațiunea nu se regăsește ca prezență furtivă a lumii celeilalte, ci chiar aici, în transcendența născândă a oricărui act de exprimare, încă de la sursa limbajului, în acest moment deopotrivă inițial și terminal în care omul devine exterior lui însuși, primind în beția sa ceea ce e în cel mai înalt grad interior lumii. Nerațiunea nu mai poartă acele chipuri ciudate în care Evului Mediu îi plăcea s-o recunoască, ci masca imperceptibilă a familiarului și a identicului. Nerațiunea e în același timp lumea însăși și aceeași lume, despărțită de sine numai prin mica suprafață a pantomimei; ea nu mai are puteri de dezrădăcinare; nu mai e în stare să scoată la suprafață ceea ce e în mod radical celălalt, ci să facă lumea să se învârtă în cercul „aceluiași".

Dar în acest vertij, în care adevărul lumii nu se menține decât în interiorul unui vid absolut, omul întâlnește și ironica perversiune a propriului său adevăr, în momentul în care trece de la visele interiorității la formele schimbului. Nerațiunea reprezintă atunci un alt geniu rău — nu acela care exilează omul din adevărul lumii, ci acela care mistifică și demistifică deopotrivă, încântă până la extrema dezamăgire acest adevăr despre el însuși pe care omul l-a încredințat mâinilor sale, chipului său, cuvântului său; un geniu rău care nu mai operează când omul vrea să ajungă la un adevăr, ci când vrea să restituie lumii un adevăr care e al lui și când, proiectat în beția de sensibil în care se pierde, rămâne în final „nemișcat, încremenit, năuc"[13]. Posibilitatea geniului rău nu mai e situată în *percepție*, ci în *expresie*; și tocmai asta e culmea ironiei — omul abandonat deriziunii imediatului și sensibilului, alienat în ele, prin această mediere care este el însuși.

Râsul Nepotului lui Rameau prefigurează și conturează întreaga mișcare a antropologiei secolului al XIX-lea; în toată gândirea posthegeliană, omul va merge de la certitudine la adevăr prin lucrarea spiritului și a rațiunii; dar Diderot lăsase deja de mult timp să se înțeleagă că omul este fără încetare trimis de la rațiune la adevărul neadevărat al imediatului, și aceasta printr-o mediere fără efort, o mediere totdeauna operată deja din adâncul timpului. Această mediere nerăbdătoare și care e deopotrivă distanță extremă și absolută promiscuitate, în întregime negativă pentru că nu are decât o forță subversivă, dar total pozitivă, pentru că e fascinată în ceea ce suprimă, este delirul nerațiunii — enigmatica figură în care recunoaștem nebunia. În încercarea sa de a restitui, prin expresie, beția sensibilă a lumii, jocul presant al nevoii și al aparenței, delirul rămâne, în mod ironic, singur: suferința foamei rămâne o insondabilă durere.

---

[13] *Ibidem.*

*

Rămasă pe jumătate în umbră, această experiență a nerațiunii s-a menținut, în mod secret, de la *Nepotul lui Rameau* până la Raymond Roussel și Antonin Artaud. Dar dacă este vorba să-i punem în valoare continuitatea, ea trebuie eliberată de noțiunile patologice cu care a fost acoperită. Întoarcerea la imediat în ultimele poezii ale lui Hölderlin, sacralizarea sensibilului la Nerval nu pot oferi decât un sens modificat și superficial dacă încercăm să le înțelegem pornind de la o concepție pozitivistă a nebuniei: sensul lor veritabil trebuie căutat în acel moment al nerațiunii în care sunt plasate. Căci numai din centrul acestei experiențe a nerațiunii care e condiția lor concretă de posibilitate pot fi înțelese cele două mișcări de conversie poetică și de evoluție psihologică: ele nu sunt legate una de alta printr-o relație de la cauză la efect; nu se dezvoltă în mod complementar, nici invers. Se sprijină amândouă pe același fond, cel al unei nerațiuni absorbite și despre care experiența Nepotului lui Rameau ne-a arătat deja că presupunea deopotrivă beția sensibilului, fascinația în imediat și dureroasa ironie în care se anunță solitudinea delirului. Aceasta nu ține de natura nebuniei, ci de esența nerațiunii. Dacă această esență a putut trece neobservată nu înseamnă doar că e ascunsă, ci și că se pierde în tot ce o poate face să iasă la lumină. Căci — și aceasta e poate una dintre trăsăturile fundamentale ale culturii noastre — nu e posibil să se mențină, într-o manieră decisivă și nedefinit hotărâtă, în această distanță a nerațiunii. Ea trebuie să fie uitată și abolită, așa cum e măsurată în vertijul sensibilului și în recluziunea nebuniei. La rândul lor, Van Gogh și Nietzsche au depus mărturie despre asta: fascinați de delirul realului, de aparența scânteietoare, de timpul abolit și regăsit în mod absolut în dreptatea luminii, confiscați de imuabila soliditate a celei mai fragile aparențe, ei au fost prin chiar acest fapt în mod riguros excluși și închiși în interiorul unei dureri care era fără ieșire și care, nu numai pentru ceilalți, ci și pentru ei înșiși, în adevărul lor redevenit certitudine imediată, reprezenta nebunia. Momentul lui *Ja-sagen* în izbucnirea sensibilului este însăși retragerea în umbra nebuniei.

Dar pentru noi, aceste două momente sunt distincte și distante ca poezia și tăcerea, ziua și noaptea, împlinirea limbajului în manifestare și pierderea sa în infinitul delirului. Pentru noi, înfruntarea nerațiunii în redutabila sa unitate a devenit imposibilă. Acest domeniu compact pe care îl desemna ironia *Nepotului lui Rameau* a trebuit să fie destrămat în secolului al XIX-lea, cu spiritul său de seriozitate, care trasează în ceea ce era inseparabil frontiera abstractă a patologicului. În mijlocul secolului al XVIII-lea această unitate fusese iluminată brusc de o străfulgerare; dar a fost nevoie de mai mult de o jumătate de secol pentru ca din

nou cineva să îndrăznească să-și fixeze privirile asupra ei: după Hölderlin, Nerval, Nietzsche, Van Gogh, Raymond Roussel, Artaud s-au aventurat în această direcție până la tragedie — adică până la alienarea acestei experiențe a nerațiunii în renunțarea nebuniei. Și fiecare dintre aceste existențe, fiecare dintre cuvintele care constituie aceste existențe repetă, în insistența timpului, aceeași întrebare, care privește fără îndoială însăși esența lumii moderne: De ce nu este posibilă menținerea în diferența nerațiunii? De ce trebuie totdeauna ca ea să se despartă de sine însăși, fascinată în delirul sensibilului și închisă în refugiul nebuniei? Cum s-a putut ca ea să fie până într-atât lipsită de limbaj? Care e deci această putere care îi pietrifică pe cei care au privit-o odată în față, și care îi condamnă la *nebunie* pe toți cei care au trecut prin proba *Nerațiunii*?

Capitolul I
MAREA FRICĂ

Secolul al XVIII-lea nu putea înțelege exact sensul cuprins în *Nepotul lui Rameau*. Și totuși, chiar în epoca în care a fost scris textul, s-a întâmplat ceva care promitea o schimbare decisivă. Lucru curios: această nerațiune, care fusese ținută deoparte în distanța internării și care se alienase progresiv în formele naturale ale nebuniei, iată că reapare încărcată de noi pericole și parcă înzestrată cu o altă putere de a pune în discuție. Dar ceea ce percepe mai întâi secolul al XVIII-lea nu este interogația secretă, ci vechiturile sociale: veșmântul sfâșiat, aroganța în zdrențe, această insolență suportată ale cărei puteri neliniștitoare sunt reduse la tăcere de o indulgență amuzată. Secolul al XVIII-lea n-ar fi putut să se recunoască în Rameau-nepotul, dar era prezent în întregime în *eul* care îi servește drept interlocutor și „arătător", ca să spunem așa, amuzat nu fără reticențe, și cu o surdă neliniște: căci este prima dată de la Marea Închidere când nebunul redevine personaj social; este pentru prima dată când se intră în conversație cu el și este din nou chestionat. Nerațiunea reapare ca tip, ceea ce nu e mare lucru, totuși ea reapare și treptat își reia locul în familiaritatea peisajului social. Aici o va întâlni Mercier, cu vreo zece ani înainte de Revoluție, fără să se mai mire: „Intrați într-o altă cafenea; un om vă spune la ureche pe un ton calm și așezat: nu vă puteți imagina, domnule, ingratitudinea guvernului în ceea ce mă privește și cât e de orb în privința intereselor sale. De treizeci de ani mi-am neglijat propriile afaceri; m-am închis în cabinetul meu, meditând, visând, calculând; am imaginat un proiect admisibil pentru plata tuturor datoriilor statului; apoi altul pentru a-l îmbogăți pe rege și a-i asigura un venit de 400 de milioane; apoi altul pentru a învinge definitiv Anglia, care mă indignează și când îi aud numele... Fiind dedicat în întregime acestor operațiuni vaste și care cer întreaga aplicație a geniului, nu eram atent la mizeriile domestice, și trei creditori vigilenți m-au ținut în închisoare timp de trei ani... Dar, domnule, vedeți la ce servește patriotismul, să mori necunoscut și martir al patriei tale."[1] La distanță, asemenea personaje fac cerc în jurul Nepotului lui Rameau; ele nu au dimensiuni; doar în căutarea pitorescului pot trece drept epigonii săi.

---

[1] Mercier, *Tableau de Paris*, vol. I, pp. 233–234.

Și totuși sunt ceva mai mult decât un profil social, decât o siluetă caricaturală. Există în ele ceva care privește și atinge nerațiunea secolului al XVIII-lea. Flecăreala lor, neliniștea lor, acest vag delir și în fond această angoasă au fost trăite de ei destul de frecvent și în niște existențe reale al căror siaj încă mai poate fi perceput. Ca și pentru libertinul, desfrânatul sau violentul de la sfârșitul secolului al XVII-lea, este greu de spus dacă e vorba de nebuni, bolnavi sau șarlatani. Nici Mercier nu prea știe ce statut să le dea: „Astfel, există în Paris oameni foarte cumsecade, economiști și antieconomiști, cu sufletul cald, dedicați binelui public; dar care din nefericire au *mintea țăndări*, adică nu văd prea departe, nu știu nici secolul în care se află, nu-i cunosc nici pe oamenii cu care au de-a face; sunt mai greu de suportat decât proștii pentru că, având bani și false lumini, pleacă de la un principiu imposibil și, prin urmare, bat câmpii."[2] Au existat, într-adevăr, acești „făcători de proiecte cu mintea țăndări"[3], care formează în jurul rațiunii filozofilor, în jurul proiectelor de reformă, al constituțiilor, al planurilor, un surd acompaniament de nerațiune; raționalitatea epocii Luminilor găsea în el un fel de oglindă tulbure, un fel de caricatură inofensivă. Dar esențialul nu e oare că într-o mișcare de indulgență amuzată este lăsat să revină la lumina zilei un personaj nerațional, chiar în momentul în care se credea că el a fost foarte bine ascuns în spațiul internării? Ca și cum rațiunea clasică ar admite din nou o vecinătate, un raport, o cvasiasemănare între ea și figurile nerațiunii. S-ar spune că, în clipa triumfului, ea suscită și lasă să umble în derivă, la marginile ordinii, un personaj a cărui mască a modelat-o după deriziunea sa — un fel de dublu în care rațiunea se recunoaște și totodată se revocă.

*

Cu toate acestea, frica și angoasa nu erau departe: ca șoc în schimbul internării, ele reapar, dar dublate. Ca și altădată, există teama de internare; la sfârșitul secolului al XVIII-lea, Sade va fi încă obsedat de frica de cei pe care-i numește „oameni negre" și care îl pândesc pentru a-l face să dispară.[4] Dar acum teritoriul de internare a dobândit puteri proprii; el a devenit la rândul lui patria răului și va putea de acum să-l răspândească de la sine, făcând să domnească o altă teroare.

Brusc, în câțiva ani, la jumătatea secolului al XVIII-lea, izbucnește o frică. Frică formulată în termeni medicali, dar care în fond e animată de un întreg mit moral. Spaima e provocată de un rău destul de misterios care s-ar răspândi, se spune, dinspre casele de internare și ar amenința

---

[2] *Ibid.*, pp. 235–236.

[3] Această mențiune se întâlnește frecvent în cărțile de internare.

[4] Scrisoare către soția sa, citată în Lély, *Vie de Sade*, Paris, 1952, I, p. 105.

în curând orașele. Se vorbește despre febrele din închisori; se invocă acele căruțe de condamnați, oamenii în lanțuri care traversează orașele, lăsând în urmă o dâră a răului; îi sunt atribuite scorbutului contagiuni imaginare, se prevede că aerul viciat de boală va corupe cartierele de locuințe. Și marea imagine a ororii medievale se impune din nou, făcând să apară, în metaforele groazei, o a doua panică. Casa de internare nu mai e doar leprozeria depărtată de orașe; ea e lepra însăși aflată în fața cetății: „Ulcer teribil pe corpul politicii, ulcer mare, profund, purulent, pe care nu ni l-am putea imagina decât întorcându-ne privirile. Totul, până și aerul locului care se simte de la 400 de stânjeni, vă spune că vă apropiați de o închisoare, de un azil al degradării și nenorocirii."[5] Multe dintre aceste locuri ale internării au fost construite chiar acolo unde odinioară fuseseră exilați leproșii; s-ar spune că, peste secole, noii pensionari au intrat în contagiune. Ei reiau blazonul și sensul care fuseseră aduse chiar în aceste locuri: „Prea mare lepra pentru capitală! Numele de Bicêtre este un cuvânt pe care nimeni nu-l poate pronunța fără un sentiment de repulsie, de oroare și de dispreț... A devenit receptaculul a tot ceea ce societatea are mai imund și mai rău."[6]

Răul a cărui excludere se încercase prin internare reapare, spre marea groază a publicului, sub un aspect fantastic. Vedem născându-se și ramificându-se în toate sensurile temele unei suferințe, fizice și morale deopotrivă, și care îmbracă, în această indecizie, puteri confuze de coroziune și de oroare. Domnește atunci un fel de imagine nediferențiată a „putregaiului" care privește corupția moravurilor și descompunerea cărnii, și căreia i se vor supune dezgustul și mila pentru internați. Mai întâi boala intră în fermentație în spațiile închise ale internării. Ea are toate virtuțile care i se atribuie acidului în chimia secolului al XVIII-lea: particulele sale fine, care înțeapă ca acele, pătrund în corpuri și în inimi la fel de ușor ca particulele alcaline, pasive și friabile. Amestecul fierbe imediat, degajând aburi nocivi și lichide corozive: „Aceste săli nu reprezintă decât niște locuri înspăimântătoare în care toate crimele reunite fermentează și răspândesc, ca să spunem așa, în jurul lor, prin fermentație, o atmosferă contagioasă pe care o respiră cei care locuiesc acolo și care pare să se atașeze de ei..."[7] Acești aburi fierbinți se ridică apoi, se răspândesc în aer și sfârșesc prin a cădea asupra împrejurimilor, impregnând corpurile, contaminând sufletele. Este transpusă astfel în imagini ideea unei contagiuni a putregaiului. Agentul sensibil al acestei epidemii este aerul, acest aer numit „viciat", înțelegându-se în taină prin asta că nu e conform cu puritatea naturii sale și că formează

[5] Mercier, *loc. cit.*, vol. VIII, p. 1.
[6] *Ibid.*, p. 2.
[7] Musquinet de la Pagne, *Bicêtre réformé*, Paris, 1790, p. 16.

elementul de transmitere a viciului.[8] E suficient să amintim valoarea, medicală și morală totodată, pe care a căpătat-o, aproape în aceeași epocă, aerul de țară (sănătatea corpului, robustețea sufletului), ca să ghicim tot ansamblul de semnificații contrare pe care îl poate conține aerul stricat al spitalelor, al închisorilor, al caselor de internare. Atmosfera încărcată de aburi malefici amenință orașe întregi, ai căror locuitori vor fi impregnați treptat de putregai și de viciu.

Acestea nu sunt doar niște reflecții aflate la jumătatea drumului între morală și medicină. Trebuie să ținem cont fără îndoială de o întreagă practică literară, de o întreagă exploatare patetică, politică poate, a temerilor neclare. Dar au existat în anumite orașe mișcări de panică la fel de reale, la fel de ușor de datat ca și marile crize de spaimă care au zguduit din când în când Evului Mediu. În 1780 se răspândise o epidemie la Paris: cauza ei era atribuită infectării Spitalului general; se vorbea chiar de necesitatea de a da foc construcțiilor de la Bicêtre. Locotenentul de poliție, în fața spaimei populației, trimite o comisie de anchetă din care fac parte, alături de mai mulți doctori regenți, decanul Facultății și medicul Spitalului general. Se recunoaște că la Bicêtre domnește o „febră putredă" care e legată de proasta calitate a aerului. Cât despre originea răului, raportul neagă că aceasta s-ar datora prezenței internaților și infecției pe care o răspândesc; ea trebuie atribuită pur și simplu timpului urât care a făcut răul endemic în capitală; simptomele care s-au putut observa la Spitalul general sunt „conforme cu natura anotimpului și se potrivesc întocmai cu maladiile observate la Paris în aceeași epocă". E nevoie deci ca populația să fie calmată și Bicêtre dezvinovățit: „Zvonurile care au început să circule despre o maladie contagioasă la Bicêtre, capabilă să infecteze capitala, sunt lipsite de fundament."[9] Desigur, raportul n-a oprit complet zvonurile alarmante, pentru că, ceva mai târziu, medicul Spitalului general redactează un altul în care reface aceeași demonstrație; e obligat să recunoască deplorabila stare sanitară de la Bicêtre, dar „lucrurile nu au ajuns, e adevărat, la cruda extremitate de a vedea ospiciul acestor nefericiți convertit într-o altă sursă de rele inevitabile și cu mult mai triste decât acelea cărora e important să le aplicăm un remediu pe cât de prompt, pe atât de eficace"[10].

---

[8] Această temă e în legătură cu problemele de chimie și de igienă puse de respirație, așa cum sunt ele studiate în aceeași epocă. Cf. Hales, *A Description of Ventilators*, Londra, 1743. Lavoisier, „Altérations qu'éprouve l'air respiré", 1785, în *Œuvres*, 1862, vol. II, pp. 676–687.

[9] O copie manuscrisă a acestui raport se află la B.N., col. „Joly de Fleury", 1235, f. 120.

[10] *Ibid.*, f. 123. Ansamblul chestiunii ocupă filele 117–126; despre „febra din închisori" și contagiunea care amenință orașele, cf. Howard, *État des prisons*, vol. I, Introducere, p. 3.

Cercul s-a închis: toate aceste forme ale nerațiunii care, în geografia bolii, luaseră locul leprei și care fuseseră alungate cât mai departe de distanțele sociale, au devenit acum lepră vizibilă și își oferă plăgile chinuitoare promiscuității oamenilor. Nerațiunea este din nou prezentă; dar marcată acum de un indice imaginar de maladie care îi împrumută puterile sale de teroare.

Așadar, nerațiunea înfruntă maladia în fantastic, nu în rigoarea gândirii medicale, și se apropie de ea. Cu mult înainte de a fi formulată întrebarea în ce măsură neraționalul este patologic, se formase, în spațiul internării, și printr-o alchimie care îi era proprie, un amestec între oroarea nerațiunii și vechile obsesii ale maladiei. De foarte departe, vechile confuzii ale leprei au funcționat încă o dată; și vigoarea acestor teme fantastice e cea care a fost primul agent de sinteză între lumea nerațiunii și universul medical. Ele au comunicat mai întâi prin fantasmele fricii, întâlnindu-se în amestecul infernal dintre „corupție" și „vicii". Este important, decisiv poate, pentru locul pe care trebuie să-l ocupe nebunia în cultura modernă, că *homo medicus* n-a fost convocat în lumea internării ca *arbitru*, ca să despartă ce era crimă de ce era nebunie, răul de maladie, ci mai degrabă ca *gardian*, ca să-i protejeze pe ceilalți de pericolul confuz care transpira prin zidurile internării. Se consideră, cu ușurință, că o înduioșare liberă și generoasă a trezit interesul pentru soarta celor închiși, și că o atenție medicală mai onestă și mai experimentată a știut să recunoască maladia acolo unde greșelile erau pedepsite nediferențiat. De fapt, lucrurile nu s-au petrecut în această binevoitoare neutralitate. Dacă s-a făcut apel la medic, dacă i s-a cerut să observe, e din cauza fricii. Frica de ciudata chimie care clocotea între zidurile casei de internare, frică de puterile care se formau acolo și amenințau să se propage. Medicul a sosit, odată făcută conversiunea imaginară, răul îmbrăcând deja formele ambigue ale Fermentatului, ale Coruptului, ale exhalațiilor viciate, ale cărnurilor descompuse. Ceea ce se numește în mod tradițional „progres" în dobândirea unui statut medical pentru nebunie n-a fost posibil de fapt decât printr-o ciudată întoarcere. În inextricabilul amestec de contagiuni morale și fizice[11], în virtutea acestui simbolism al Impurului, atât de familiar secolului al XVIII-lea, în memoria oamenilor au revenit imagini foarte vechi. Și, mai mult decât printr-o perfecționare a cunoașterii, nerațiunea s-a văzut confruntată cu gândirea medicală grație acestei reactivări imaginare. În mod paradoxal, în întoarcerea acestei vieți fantastice care se amestecă cu imaginile contemporane ale maladiei, pozitivismul va găsi o perspectivă asupra nerațiunii sau mai degrabă va descoperi o nouă rațiune de a se apăra de ea.

---

[11] „Știam, ca toată lumea, că Bicêtre era totodată spital și închisoare; dar nu știam că spitalul fusese construit ca să genereze maladii, închisoarea — ca să genereze crime" (Mirabeau, *Observations d'un voyageur anglais*, p. 6).

Nici vorbă deocamdată de a suprima casele de internare, ci doar de a le neutraliza ca eventuale cauze ale unui alt rău. E vorba de a le amenaja purificându-le. Marea mișcare de reformă care se va dezvolta în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea își are aici originea: a reduce contaminarea, distrugând impuritățile și vaporii, potolind toate aceste fermentații, a împiedica bolile și răul să vicieze aerul și să-și extindă contagiunea în atmosfera orașelor. Spitalul, închisoarea, toate locurile internării trebuie să fie mai bine izolate, înconjurate de un aer mai pur: există în această epocă o întreagă literatură despre aerisirea în spitale, care se referă în treacăt la problema medicală a contagiunii, dar vizează mai precis temele comunicării morale.[12] În 1776, o decizie a consiliului de stat numește o comisie care trebuie să se ocupe „de gradul de ameliorare de care sunt susceptibile diversele spitale din Franța". În curând Viel va fi însărcinat să reconstruiască carcerele de la Salpêtrière. Se visează la un azil care, păstrându-și funcțiile esențiale, ar fi amenajat în așa fel încât boala să vegeteze în el fără să se răspândească vreodată; un azil în care nerațiunea ar fi în întregime conținută și oferită ca spectacol, fără să fie amenințătoare pentru spectatori, sau în care ar avea toate avantajele exemplului și nici unul din riscurile contagiunii. Pe scurt, un azil restituit adevărului său de cușcă. La această internare „sterilizată", dacă putem folosi acest termen anacronic, va visa încă, în 1789, abatele Desmonceaux, într-un opuscul consacrat *Binefacerii naționale*; el va proiecta să facă din aceasta un instrument pedagogic — spectacol absolut demonstrativ al inconvenientelor imoralității: „Aceste aziluri forțate... formează refugii pe cât de utile, pe atât de necesare... Aspectul acestor locuri tenebroase și al vinovaților închiși în ele are menirea să ferească de aceste acte pe bună dreptate condamnabile rătăcirile unei tinereți prea licențioase; ține deci de prudența taților și mamelor să prezinte din timp aceste locuri oribile și detestabile, aceste locuri în care rușinea și turpitudinea încătușează crima, în care omul degradat în esența lui pierde adesea pentru totdeauna drepturile pe care și le dobândise în societate."[13]

Acestea sunt visurile prin care morala, în complicitate cu medicina, încearcă să apere de pericolele conținute — dar închise superficial — în internare. În același timp, chiar aceste pericole fascinează imaginația

---

[12] Cf. Hanway, „Réflexions sur l'aération" (*Gazette salutaire*, 25 septembrie și 9 octombrie 1766, nr. 39 și 41); Genneté, *Purification de l'air dans les hôpitaux*, Nancy, 1767.

Academia din Lyon scosese la concurs în 1762 subiectul următor: „Care e calitatea dăunătoare pe care o contractă aerul în spitale și în închisori, și care ar fi cel mai bun mijloc de a remedia acest lucru?" Într-o manieră generală, cf. Coqueau, *Essai sur l'établissement des hôpitaux dans les grandes villes*, 1787.

[13] Desmonceaux, *De la bienfaisance nationale*, Paris, 1789, p. 14.

și dorințele. Morala visează să le înlăture; dar e ceva în om care începe să viseze să le trăiască, măcar să se apropie de ele și să le elibereze fantasmele. Oroarea care înconjoară acum fortărețele internării exercită și o irezistibilă atracție. Există plăcerea de a popula aceste nopți cu plăceri inaccesibile; figurile corupte și roase devin chipuri ale voluptății; peste peisajele obscure se nasc forme — dureri și delicii — care îl repetă pe Hieronymus Bosch și grădinile sale delirante. Secretele care răzbat din castelul celor *120 Journées* au fost îndelung murmurate: „Acolo, excesele cele mai infame se comit chiar asupra prizonierului; ni se vorbește de anumite vicii practicate frecvent, în mod notoriu, și chiar în public în sala comună a închisorii, vicii pe care decența timpurilor moderne nu ne permite să le numim. Ni se spune că numeroși prizonieri *simillimi feminis mores stuprati et constupratores* [(aveau) moravuri viciate foarte asemănătoare femeii și (erau) violatori]; că ei reveneau *ex hoc obscœno sacrario cooperti stupri suis alienisque* [din acest sanctuar obscen acoperiți de necinstirea lor și a altora], lipsiți de orice pudoare și gata să comită orice fel de crime."[14] Iar La Rochefoucauld-Liancourt va evoca, la rândul său, în sălile Corecției, la Salpêtrière, aceste figuri de *Bătrâne* și de *Tinere* care de la o vârstă la alta își comunică aceleași secrete și aceleași plăceri: „Corecția, care este locul marii pedepse în Casă, conținea, când am vizitat-o, 47 de fete, majoritatea foarte tinere, mai mult ușuratice decât vinovate... Și mereu această confuzie între vârste, mereu acest amestec șocant de fete ușoare cu femei îmbătrânite în rele care nu le pot învăța decât arta pervertirii celei mai neînfrânate."[15] Multă vreme aceste viziuni vor bântui cu insistență în serile târzii ale secolului al XVIII-lea. O clipă, vor fi decupate de lumina nemiloasă a operei lui Sade și plasate de ea în riguroasa geometrie a Dorinței. Vor fi reluate și învăluite în ziua tulbure din *Închisoarea nebunilor* sau în crepusculul care înconjoară *Casa surdului*. Cum le mai seamănă chipurile acelor *Disparates*!* Reapare un întreg peisaj imaginar, provocat de marea Frică pe care o suscită acum internarea.

Ceea ce închisese clasicismul nu era doar o nerațiune abstractă în care se amestecau nebuni și libertini, bolnavi și criminali, ci și o prodigioasă rezervă de fantastic, o lume adormită de monștri, considerați înghițiți de noaptea lui Hieronymus Bosch care cândva îi proferase. S-ar spune că fortărețele internării își adăugaseră la rolul lor social de segregare și de purificare o funcție culturală cu totul opusă. În momentul în care despărțeau, la suprafața societății, rațiunea de nerațiune, ele conservau în

---

[14] Mirabeau, *Observations d'un voyageur anglais*, p. 14.

[15] „Rapport au Comité de mendicité", în *Procès verbaux de l'Assemblée nationale*, vol. XLIV, pp. 80–81.

* Foucault se referă aici la câteva tablouri de Goya, asupra cărora se va opri mai pe larg în ultimul capitol al cărții, „Cercul antropologic". (*N.t.*)

profunzime imagini în care acestea se amestecau și se confundau. Ele au funcționat ca o imensă memorie multă vreme tăcută; au menținut în umbră o putere imaginară care ar fi putut trece drept exorcizată; ridicate de noua ordine clasică, au păstrat, împotriva ei și împotriva timpului, figuri interzise care s-au putut transmite intact din secolul al XVI-lea în cel de-al XIX-lea. În acest timp abolit, *Brocken* se întâlnește cu *Margot la Folle* în același peisaj imaginar, iar Noirceuil cu marea legendă a Mareșalului de Rais. Internarea a permis, a stimulat această rezistență a imaginarului.

Dar imaginile care se eliberează la sfârșitul secolului al XVIII-lea nu sunt absolut identice cu acelea pe care încercase să le șteargă secolul al XVII-lea. S-a împlinit, în obscuritate, o lucrare ce le-a detașat de această lume ascunsă din care Renașterea, după Evul Mediu, le scosese la iveală; ele s-au instalat în inima, în dorința, în imaginația oamenilor; și în loc să manifeste abrupta prezență a smintelii, ele fac să apară ciudata contradicție a poftelor umane: complicitatea între dorință și moarte, între cruzime și setea de a suferi, între suveranitate și sclavie, între insultă și umilință. Marele conflict cosmic ale cărui peripeții au fost dezvăluite, în secolele al XV-lea și al XVI-lea, de către Smintit s-a deplasat până la a deveni, la sfârșitul extrem al clasicismului, dialectica fără mediere a inimii. Sadismul nu e un nume dat în sfârșit unei practici la fel de vechi ca Erosul; este un fapt cultural masiv care a apărut tocmai la sfârșitul secolului al XVIII-lea și care constituie una dintre cele mai mari conversiuni ale imaginației occidentale: nerațiunea devenită delir al inimii, nebunie a dorinței, dialog smintit între dragoste și moarte în prezumția fără limită a poftei. Apariția sadismului se situează în momentul în care nerațiunea, închisă de mai bine de un secol și redusă la tăcere, apare din nou, dar nu ca figură a lumii, nu ca imagine, ci ca discurs și dorință. Și nu e o întâmplare că sadismul, ca fenomen individual purtând numele unui bărbat, s-a născut din internare și în internare, că toată opera lui Sade este dominată de imaginile Fortăreței, Celulei, Subteranei, Mânăstirii, Insulei inaccesibile care formează astfel un fel de loc natural al nerațiunii. Nu e o întâmplare nici faptul că toată literatura fantastică a nebuniei și a ororii, care e contemporană cu opera lui Sade, se situează, în mod privilegiat, în locurile de internare. Toată această bruscă conversiune a memoriei occidentale, la sfârșitul secolului al XVIII-lea, cu posibilitatea care i-a fost dată de a regăsi, deformate și înzestrate cu un nou sens, figurile familiare de la sfârșitul Evului Mediu, nu a fost oare autorizată de menținerea fantasticului chiar în locurile în care nerațiunea fusese redusă la tăcere?

*

În epoca clasică, conștiința nebuniei și conștiința nerațiunii nu se desprinseseră una de alta. Experiența nerațiunii, care ghidase toate practicile

internării, învăluia atât de mult conștiința nebuniei, încât o lăsa — sau aproape o lăsa — să dispară, o antrena în orice caz pe un drum regresiv în care era pe punctul de a-și pierde ceea ce avea mai specific.

Dar în neliniștea celei de-a doua jumătăți a secolului al XVIII-lea, frica de nebunie crește odată cu spaima în fața nerațiunii: și astfel, cele două forme de obsesie, sprijinindu-se una pe cealaltă, nu încetează să se consolideze. Chiar în momentul când asistăm la eliberarea puterilor imaginare care însoțesc nerațiunea, se înmulțesc plângerile față de ravagiile nebuniei. Cunoaștem deja neliniștea pe care o produc „maladiile de nervi" și conștiința că omul devine mai fragil pe măsură ce se perfecționează.[16] În vreme ce secolul avansează, grija devine mai presantă, avertismentele mai solemne. Raulin constatase deja că „de la nașterea medicinei... aceste maladii s-au înmulțit, au devenit mai periculoase, mai complicate, mai spinoase și mai greu de vindecat"[17]. În epoca lui Tissot, această impresie generală a devenit credință fermă, un fel de dogmă medicală: maladiile de nervi „erau mult mai puțin frecvente decât sunt astăzi; și asta din două motive: unul este că oamenii erau în general mai robuști și se îmbolnăveau mai rar; erau mai puține maladii de orice fel; celălalt e că, de la un timp, cauzele care produc în mod special maladiile de nervi s-au multiplicat într-o proporție mai mare decât celelalte cauze generale ale maladiei, dintre care unele păreau chiar să scadă... Nu mă tem să spun că dacă ele erau altădată cele mai rare, acum sunt cele mai frecvente"[18]. Curând va reapărea acea conștiință, pe care secolul al XVI-lea o avusese într-o manieră atât de vie, a precarității unei rațiuni care poate fi oricând compromisă, și încă într-un mod definitiv, de nebunie. Matthey, medic din Geneva, foarte aproape de influența lui Rousseau, prevestește acest lucru pentru toți oamenii raționali: „Nu vă lăudați, oameni civilizați și înțelepți; această pretinsă înțelepciune cu care vă mândriți poate fi într-o clipă tulburată și distrusă; un eveniment neașteptat, o emoție vie și bruscă a sufletului îl vor schimba imediat în furios sau în idiot pe omul cel mai rezonabil și cel mai judecat."[19] Amenințarea nebuniei își reia locul printre urgențele secolului.

Această conștiință are totuși un stil foarte particular. Obsesia nerațiunii e foarte afectivă și antrenată aproape în întregime în mișcarea resurecțiilor imaginare. Teama de nebunie e mult mai liberă față de această moștenire; și în vreme ce întoarcerea nerațiunii ia alura unei repetiții masive, care se reînnoadă cu ea însăși dincolo de timp, conștiința nebu-

---

[16] Cf. partea a II-a, cap. IV.

[17] Ralin, *Traité des affections vaporeuses*, Prefață.

[18] Tissot, *Traité des maladies des nerfs*, Prefață, vol. I, pp. III–IV.

[19] Matthey, *Nouvelles recherches sur les maladies de l'esprit*, Paris, 1816, partea I, p. 65.

niei e însoțită, dimpotrivă, de o anumită analiză a modernității, care o situează de la început într-un cadru temporal, istoric și social. În disparitatea între conștiința nerațiunii și conștiința nebuniei se află, la acest sfârșit de secol al XVIII-lea, punctul de plecare al unei mișcări decisive: aceea datorită căreia experiența nerațiunii nu va înceta, prin Hölderlin, Nerval și Nietzsche, să coboare tot mai mult spre rădăcinile timpului — nerațiunea devenind astfel, prin excelență, contratimpul lumii — iar cunoașterea nebuniei să încerce dimpotrivă, să o situeze într-un mod tot mai precis în sensul dezvoltării naturii și a istoriei. Începând de la această dată, timpul nerațiunii și timpul nebuniei vor fi afectate de doi vectori opuși: una va fi întoarcere necondiționată și cufundare absolută; cealaltă, dimpotrivă, se va dezvolta după cronica unei istorii.[20]

Această dobândire a unei conștiințe temporale a nebuniei nu s-a făcut dintr-o dată. Ea a necesitat elaborarea unei întregi serii de concepte noi și adesea reinterpretarea unor teme foarte vechi. Gândirea medicală a secolului al XVII-lea și al XVIII-lea admisese de bunăvoie o relație aproape nemijlocită între nebunie și lume: era credința în influența lunii[21]; era de asemenea convingerea general răspândită potrivit căreia clima avea o influență directă asupra naturii și a calității spiritelor animale, prin urmare asupra sistemului nervos, imaginației, pasiunilor și, în final, asupra tuturor maladiilor sufletului. Această dependență nu era foarte clară în principiile sale, nici univocă în efecte. Cheyne admite că umiditatea aerului, schimbările bruște de temperatură, ploile frecvente compromit soliditatea genului nervos.[22] Venel, dimpotrivă, crede că „aerul rece fiind mai greu, mai dens și mai elastic, comprimă mai bine solidele, le face textura mai fermă și acțiunea mai puternică"; în schimb, „într-un aer cald, care e mai ușor, mai rar, mai puțin elastic și în consecință mai puțin apăsător, solidele își pierd tonul, umorile clocesc și se alterează;

---

[20] În evoluționismul secolului al XIX-lea, nebunia este întoarcere, dar de-a lungul unui *drum* cronologic; ea nu e *derută* absolută a timpului. Este vorba despre un timp inversat, nu de o repetare în sens riguros. Psihanaliza, care a încercat să abordeze din nou nebunia și nerațiunea, s-a văzut pusă în fața acestei probleme a timpului; fixație, instinct al morții, inconștient colectiv, arhetip înconjoară mai mult sau mai puțin fericit această eterogenitate a celor două structuri temporale: aceea care e proprie experienței Nerațiunii și științei pe care o învăluie; aceea care e proprie cunoașterii nebuniei și științei pe care o autorizează.

[21] Cf. *supra*, partea a II-a, cap. II.

[22] G. Cheyne, *Méthode naturelle de guérir les maladies du corps* (trad. Paris, 1749). Și în această privință este de acord cu Montesquieu, *Despre spiritul legilor*, (trad. de Armand Roșu, Ed. Științifică, București, 1964), partea a III-a, cartea XIV, cap. II, pp. 283–286.

aerul intern nefiind contrabalansat de aerul extern, fluidele intră în expansiune, dilată și destind vasele care le conțin, ducând la depășirea și împiedicarea reacției lor și uneori chiar la ruperea lor“[23]. Pentru spiritul clasic, nebunia putea fi cu ușurință efectul unui „mediu“ exterior — să spunem mai exact stigmatul unei anume solidarități cu lumea: așa cum accesul la adevărul lumii exterioare trebuie să treacă, după cădere, prin calea dificilă și adesea deformată a simțurilor, tot astfel posedarea rațiunii depinde de o „stare fizică a organismului“[24] și de toate efectele mecanice care se pot exercita asupra lui. Avem aici ca versiune în același timp naturalistă și teologică vechi teme ale Renașterii, care asociau nebunia unui întreg ansamblu de drame și de cicluri cosmice.

Dar din această aprehensiune globală față de o dependență se va degaja o noțiune nouă; sub efectul neliniștii crescânde, legătura cu constantele sau cu marile circularități ale universului, tema nebuniei înrudite cu anotimpurile lumii este dublată puțin câte puțin de ideea unei dependențe în raport cu un element particular al cosmosului. Frica devine mai urgentă; intensitatea afectivă a tuturor reacțiilor față de nebunie nu încetează să crească: apare impresia că atunci se detașează din întregul cosmic și din stabilitatea sa sezonieră un element independent, relativ, mobil, supus unei progresii constante sau unei accelerări continue și care e menit să dea seamă de această multiplicare neîncetată, de această mare contagiune a nebuniei. Din macrocosm, luat ca loc al complicităților tuturor mecanismelor și concept general al legilor lor, se degajă ceea ce am putea numi, anticipând vocabularul secolului al XIX-lea, un „mediu“.

Fără îndoială, trebuie să lăsăm acestei noțiuni, care încă nu și-a găsit nici echilibru, nici denumirea finală, ceea ce poate avea ea neîmplinit. Să vorbim mai curând, cu Buffon, despre „forțele penetrante“ care permit nu numai formarea individului, ci și apariția varietăților speciei umane: influența climatului, diferența de hrană și de mod de viață.[25] Noțiune negativă, noțiune „diferențială“, care apare în secolul al XVIII-lea, pentru a explica mai curând variațiile și maladiile decât adaptările și convergențele. Ca și cum aceste „forțe penetrante“ ar forma reversul, negativul a ceea ce va deveni, mai apoi, noțiunea pozitivă de mediu.

Vedem cum se construiește această noțiune — ceea ce pentru noi e paradoxal — când omul apare insuficient reținut de constrângerile sociale, când pare să plutească într-un timp care nu-l mai obligă, în sfârșit când se depărtează prea mult și de adevărat, și de sensibil. Devin

---

[23] Venel, *Essai sur la santé et l'éducation médicinale des filles destinées au mariage*, Yvernon, 1776, pp. 135–136.

[24] Cf. Montesquieu, „Causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères“, *Œuvres complètes*, ed. Pléiade, II, pp. 39–40.

[25] Buffon, *Histoire naturelle*, în *Œuvres complètes*, ed. 1848, vol. III, „De l'homme“, pp. 319–320.

„forțe penetrante" o societate care nu mai constrânge dorințele, o religie care nu mai reglează timpul și imaginea, o civilizație care nu mai limitează distanțele dintre gândire și sensibilitate.

1. *Nebunia și libertatea.* Multă vreme, anumite forme de melancolie au fost considerate ca specific engleze; era un dat medical[26] și, totodată, o constantă literară. Montesquieu punea în opoziție sinuciderea romană, conduită morală și politică, efect dorit al unei educații concertate, și sinuciderea engleză, care trebuie considerată o maladie pentru că „englezii se sinucid însă fără să putem găsi că au vreun motiv care îi împinge la aceasta; se sinucid chiar în plină fericire"[27]. Asta arată că mediul își are rolul său; căci, dacă în secolul al XVIII-lea fericirea ține de ordinea naturii și a rațiunii, nefericirea, sau cel puțin ceea ce îi smulge pe oameni fără motiv din starea de fericire, trebuie să țină de altă ordine. Această ordine e căutată mai întâi în excesele climei, în această deviere a naturii în raport cu echilibrul său și cu fericita sa măsură (climatele temperate sunt ale naturii; temperaturile excesive sunt ale mediului). Dar asta nu ajunge pentru a explica maladia engleză; Cheyne crede că bogăția, hrana rafinată, abundența de care beneficiază toți locuitorii, viața de huzur și de lene pe care o duce societatea cea mai bogată[28] stau la originea acestor tulburări nervoase. Din ce în ce mai mult se acceptă o explicație economică și politică, în care bogăția, progresul, instituțiile apar ca elementul determinant al nebuniei. La începutul secolului al XIX-lea, Spurzheim va face sinteza tuturor acestor analize într-unul dintre ultimele texte care le sunt consacrate. Nebunia, în Anglia „mai frecventă decât oriunde", nu e decât prețul libertății care domnește acolo și al bogăției răspândite peste tot. Libertatea de conștiință comportă mai multe pericole decât autoritatea și despotismul. „Sentimentele religioase… acționează fără restricție; orice individ are permisiunea să predice oricui vrea să-l asculte", și tot ascultând păreri atât de diferite, „spiritele sunt chinuite ca să afle adevărul". Pericole ale indeciziei, ale atenției care nu știe unde să se fixeze, ale sufletului care șovăie. De asemenea, pericol al certurilor, al pasiunilor, al spiritului care se cramponează cu îndârjire de poziția pe care a adoptat-o: „Orice lucru întâmpină opoziție, iar opoziția excită sentimentele; în religie, în politică, în știință și în tot îi este permis oricui să formeze o partidă; dar trebuie să se aștepte să i se opună rezistență." Atâta libertate nu mai permite stăpânirea timpului: el e abandonat incertitudinii sale și fiecare om e abandonat de către stat fluctuațiilor sale: „Englezii formează o națiune de negustori; spiritul

---

[26] Sauvages vorbește de „*Melancolia anglica* sau *tœdium vitae*", *loc. cit.*, vol. VII, p. 366.

[27] Montesquieu, *Despre spiritul legilor*, partea a III-a, cartea XIV, cap. XII, p. 295.

[28] Cheyne, *The English Malady*, Londra, 1733.

mereu ocupat de speculații este permanent agitat de frică și de speranță. Egoismul, sufletul comerțului, devine cu ușurință invidios și cheamă în ajutor alte facultăți." De altfel, această libertate este foarte departe de veritabila libertate naturală: din toate părțile, este constrânsă și presată de exigențe opuse dorințelor celor mai legitime ale indivizilor: este libertatea intereselor, a coalițiilor, a combinațiilor financiare, nu a omului, nu a spiritelor și a inimilor. Din motive de bani, familiile sunt mai tiranice decât oriunde: numai fetele bogate se pot mărita; „celelalte sunt reduse la alte mijloace de satisfacere care ruinează corpul și deranjează manifestările sufletului. Aceeași cauză favorizează libertinajul, iar acesta predispune la nebunie"[29]. Libertatea comercială apare astfel ca elementul în care opinia nu poate ajunge niciodată la adevăr, în care imediatul este abandonat în mod necesar contradicției, în care timpul scapă de sub stăpânirea și de sub certitudinea anotimpurilor, în care omul este deposedat de dorințele sale de către legile interesului. Pe scurt, libertatea, departe de a repune omul în posesia lui însuși, nu încetează să-l îndepărteze și mai mult de esența și de lumea sa; ea îl fascinează în exterioritatea absolută a celorlalți și a banilor, în interioritatea ireversibilă a pasiunii și a dorinței neîmplinite. Între om și fericirea unei lumi în care el s-ar recunoaște, între om și o natură în care și-ar găsi adevărul, libertatea stării comerciale este „mediu": și tocmai în această măsură este element determinant al nebuniei. În momentul în care Spurzheim scrie — în plină Sfântă Alianță, chiar în mijlocul Restaurației monarhiilor autoritare —, liberalismul poartă cu ușurință toate păcatele nebuniei lumii: „E ciudat să vezi că până și cea mai mare dorință a omului, care e libertatea sa personală, își are dezavantajele sale."[30] Dar pentru noi, esențialul unei asemenea analize nu constă în critica libertății, ci tocmai în folosirea noțiunii care pentru Spurzheim desemnează mediul nonnatural în care sunt favorizate, amplificate și multiplicate mecanismele psihologice și fiziologice ale nebuniei.

2. *Nebunia, religia și timpul.* Credințele religioase pregătesc un fel de peisaj imaginar, un mediu iluzoriu favorabil tuturor halucinațiilor și tuturor delirurilor. De multă vreme, medicii se temeau de efectele unei prea severe devoțiuni, sau de o credință prea vie. Prea multă rigoare morală, prea multă neliniște pentru mântuire și pentru viața viitoare, iată ceea ce de multe ori e suficient pentru a cădea în melancolie. *Enciclopedia* citează și ea cazuri asemănătoare: „Impresiile prea puternice pe care le produc anumiți predicatori prea înverșunați, temerile excesive că ei dau pedepse cu care religia noastră îi amenință pe cei care-i încalcă legile provoacă în spiritele slabe revoluții surprinzătoare. Am văzut la spitalul

[29] Spurzheim, *Observations sur la folie*, Paris, 1818, pp. 193–196.
[30] *Ibidem.*

din Montélimar mai multe femei atacate de manie și de melancolie ca urmare a unei misiuni pe care o avuseseră în oraș; ele erau fără încetare uluite de lucrurile oribile care le fuseseră în mod imprudent prezentate; nu vorbeau decât despre disperare, răzbunare, pedeapsă etc., iar una din ele nu voia absolut deloc să ia vreun leac, imaginându-și că se află în Infern și că nimic nu putea stinge focul de care pretindea că este devorată."[31] Pinel rămâne în linia acestor medici luminați — interzicând să se dea cărți de rugăciune „melancolicilor din devoțiune"[32], recomandând chiar recluziunea pentru „credincioasele care se cred inspirate și care caută fără încetare să facă alți prozeliți"[33].

Dar și aici este vorba mai curând de critică decât de o analiză pozitivă: obiectul sau tema religioasă este bănuită că provoacă delirul sau halucinația prin caracterul delirant și halucinatoriu care i se atribuie. Pinel povestește cazul unei alienate recent însănătoșite căreia „o carte de rugăciuni… i-a amintit că fiecare persoană își are îngerul păzitor; chiar din noaptea următoare, ea s-a crezut înconjurată de un cor de îngeri și a pretins că a auzit o muzică celestă și că a avut revelații"[34] Religia încă nu este considerată aici decât ca un element de transmitere a erorii. Dar chiar înainte de Pinel existaseră analize făcute într-un stil istoric cu mult mai riguros, în care religia apărea ca un mijloc de satisfacere sau de reprimare a pasiunilor. Un autor german, în 1781, amintea ca pe niște timpuri fericite epocile îndepărtate în care preoții erau înzestrați cu o putere absolută; atunci inactivitatea nu exista: fiecare clipă era marcată de „ceremoniile, practicile religioase, pelerinajele, vizitele făcute săracilor și bolnavilor, festivitățile din calendar". Timpul era astfel abandonat unei fericiri organizate, care nu lăsa loc pasiunilor goale, dezgustului față de viață, plictiselii. Cineva se simțea în culpă? Era supus unei pedepse reale, adesea materială, care îi ocupă spiritul și îi dădea certitudinea că greșeala era reparată. Iar când confesorul găsea astfel de „penitenți ipohondri care vin să se spovedească prea des", le impunea drept canon fie o pedeapsă severă care „le dilua sângele prea gros", fie lungi pelerinaje: „Schimbarea aerului, lungimea drumului, absența casei, depărtarea de obiectele care îi contrariau, societatea pe care o formau cu ceilalți pelerini, mișcarea lentă și energică pe care o făceau mergând pe jos aveau mai mult efect asupra lor decât călătoriile confortabile… care în zilele noastre înlocuiesc pelerinajele." În sfârșit, caracterul sacru al preotului îi dădea fiecăreia dintre aceste injoncțiuni o valoare absolută și nimeni nu s-ar fi gândit să i se sustragă; „de obicei capriciul bolnavilor refuză

[31] *Encyclopédie*, art. „Mélancolie".
[32] Pinel, *Traité médico-philosophique*, p. 268.
[33] *Ibid.*, p. 291, nota 1.
[34] *Ibidem.*

toate acestea medicului“[35]. Pentru Moehsen, religia este medierea între om și vină, între om și pedeapsă: sub formă de sinteză autoritară, ea suprimă realmente vina, efectuând pedeapsa; dacă, dimpotrivă, se relaxează și se menține în formele ideale ale mustrărilor de conștiință, ale frământării spirituale, ea duce direct la nebunie; numai consistența mediului religios îi poate permite omului să scape de alienare în delirul nemăsurat al vinii. Odată săvârșită, în plenitudinea riturilor și exigențelor sale, religia îi confiscă omului inutila trândăvie a pasiunilor în fața vinii și zadarnica repetare a remușcărilor; ea organizează întreaga viață umană în jurul clipei aflate în plină înfăptuire. Această veche religie a timpurilor fericite era sărbătoarea perpetuă a prezentului. Dar de îndată ce se idealizează, odată cu epoca modernă, ea suscită în jurul prezentului un întreg halo temporal, un mediu vid, cel al răgazului și al remușcărilor, în care inima omului este abandonată propriei neliniști, în care pasiunile lasă timpul pradă nepăsării sau repetiției, în care în sfârșit nebunia se poate desfășura în libertate.

3. *Nebunia, civilizația și sensibilitatea.* Civilizația, într-o manieră generală, constituie un mediu favorabil dezvoltării nebuniei. Dacă progresul științelor risipește eroarea, el are ca efect și propagarea gustului și chiar a maniei de a studia; viața de cabinet, speculațiile abstracte, această perpetuă agitație a spiritului fără exercițiul corpului pot avea cele mai funeste efecte. Tissot arată că în corpul uman părțile supuse unui efort frecvent se întăresc și se înăspresc cele dintâi; la muncitori, mușchii și fibrele brațelor se întăresc, dându-le acea forță fizică, acea sănătate de care se bucură până la o vârstă înaintată; „la oamenii de litere se întărește creierul; adesea devin incapabili să lege ideile“, și iată-i făgăduiți demenței.[36] Cu cât o știință e mai abstractă sau mai complexă, cu atât mai numeroase sunt riscurile de nebunie pe care le provoacă. O cunoaștere care e încă aproape de ceea ce e imediat în simțuri, fără să ceară, după Pressavin, decât puțin efort din partea simțului interior și a organelor creierului nu declanșează decât un fel de fericire fiziologică: „Științele ale căror obiecte sunt percepute cu ușurință de simțurile noastre, care îi prezintă sufletului raporturi agreabile prin armonia acordului lor... poartă în tot organismul o activitate ușoară care îi favorizează toate funcțiile.“ Dimpotrivă, o cunoaștere prea deposedată de aceste raporturi sensibile, prea liberă față de imediat, provoacă o tensiune a creierului care dezechilibrează tot corpul: științele „lucrurilor ale căror raporturi sunt greu de sesizat, pentru că nu sunt suficient de sensibile pentru simțurile noastre sau pentru că raporturile lor prea multiplicate ne obligă la

[35] Moehsen, *Geschichte der Wissenschaften in der mark Brandenburg*, Berlin și Leipzig, 1781, p. 503.

[36] Tissot, *Avis aux gens de lettres sur leur santé*, p. 24.

o atenție susținută în cercetarea lor, îi prezintă sufletului un exercițiu care obosește mult simțul interior prin tensiunea prea îndelungată a acestui organ"[37]. Cunoașterea formează astfel în jurul sensibilului un întreg mediu de raporturi abstracte în care omul riscă să piardă fericirea fizică în care se stabilește în mod normal relația sa cu lumea. Cunoștințele se multiplică, fără îndoială, dar crește și prețul care trebuie plătit. Există oare cu-adevărat mai mulți savanți? Cel puțin un lucru e sigur, că „există mai mulți oameni care au infirmitățile acestora"[38]. Mediul cunoașterii se dezvoltă mai repede decât cunoștințele.

Dar nu numai știința îl detașează pe om de sensibil, ci și sensibilitatea însăși: o sensibilitate care nu mai e comandată de mișcările naturii, ci de toate obișnuințele, de toate exigențele vieții sociale. Omul modern — femeia mai mult decât bărbatul — a făcut din zi noapte și din noapte zi: „Momentul în care femeile noastre se trezesc la Paris nu-l urmează decât de departe pe cel hărăzit de natură; cele mai frumoase ore ale zilei s-au scurs; aerul cel mai curat a dispărut; nimeni n-a profitat de toate astea. Aburii, exalările dăunătoare, atrase de căldura soarelui, se ridică deja în atmosferă; este ora aleasă de frumusețe ca să se trezească."[39] Această dereglare a simțurilor continuă la teatru, unde se cultivă iluziile, unde se suscită prin artificiu pasiuni zadarnice și mișcările cele mai funeste ale sufletului; femeilor, mai ales, le plac aceste spectacole „care le înflăcărează și le exaltă"; sufletul lor „este atât de puternic zguduit încât le produce în nervi o comoție, trecătoare ce-i drept, dar ale cărei urmări sunt de obicei grave; privarea momentană de simțuri, lacrimile pe care le varsă la reprezentarea tragediilor noastre moderne sunt cele mai mici dintre accidentele care pot rezulta din această cauză".[40] Romanele formează un mediu și mai artificial și mai nociv pentru o sensibilitate dereglată; chiar verosimilitatea pe care scriitorii moderni se străduiesc să o creeze și toată arta pe care o folosesc pentru a imita adevărul nu fac decât să dea și mai mult prestigiu sentimentelor violente și periculoase pe care vor să le trezească în cititoarele lor: „În primele secole ale politeții și galanteriei franceze, spiritul mai puțin perfecționat al femeilor se mulțumea cu fapte și evenimente pe cât de minunate, pe atât de incredibile; ele vor acum fapte verosimile, dar sentimente atât de minunate încât ale lor să fie complet tulburate și uluite; ele caută apoi, în tot ce le înconjoară, să realizeze minunile de care sunt vrăjite; dar totul le pare fără sentiment și fără viață, pentru că vor să găsească ceea ce nu

---

[37] Pressavin, *Nouveau traité des vapeurs*, pp. 222–224.

[38] Tissot, *Traité des nerfs*, II, p. 442.

[39] Beauchesne, *De l'influence des affections de l'âme dans les maladies nerveuses des femmes*, Paris, 1783, p. 31.

[40] *Ibid.*, p. 33.

există în natură."[41] Romanul formează mediul de pervertire prin excelență al oricărei sensibilități; el desprinde sufletul de tot ceea ce este imediat și natural în sensibil, antrenându-l într-o lume imaginară de sentimente cu atât mai violente cu cât sunt ireale și mai puțin reglementate de legile blânde ale naturii: „Atâția autori fac să se ivească o mulțime de cititori, iar o lectură continuă produce toate maladiile nervoase; poate că dintre toate cauzele care au dăunat sănătății femeilor principala a fost multiplicarea infinită a romanelor, de o sută de ani încoace... O fată care la zece ani citește în loc să alerge trebuie să ajungă la douăzeci de ani o femeie cu toane, și nu o bună doică."[42]

Treptat, și într-un stil încă foarte dispersat, secolul al XVIII-lea constituie, în jurul conștiinței sale despre nebunie și al amenințătoarei creșteri a acesteia, o nouă ordine a conceptelor. În peisajul nerațiunii în care o plasase secolul al XVII-lea, nebunia ascundea un sens și o origine obscur morale; secretul ei o înrudea cu vina, și animalitatea a cărei iminență era percepută în ea nu o făcea, paradoxal, mai inocentă. În a doua jumătate a secolului al XVIII-lea ea nu va mai fi recunoscută în ceea ce apropie omul de o decădere imemorială sau de o animalitate indefinit prezentă; este situată, dimpotrivă, în aceste distanțe pe care omul le ia față de sine însuși, față de lumea sa, față de tot ce i se oferă în imediatețea naturii; nebunia devine posibilă în acest *mediu* în care se modifică raporturile omului cu sensibilul, cu timpul, cu celălalt; e posibilă prin tot ceea ce, în viața și în devenirea omului, este ruptură cu imediatul. Ea nu mai ține de ordinea naturii, nici de a căderii, ci de o ordine nouă, în care începe să fie presimțită istoria și în care se formează, într-o obscură înrudire originară, „alienarea" medicilor și „alienarea" filozofilor — două figuri în care omul își modifică în orice caz adevărul, dar între care secolul al XIX-lea, după Hegel, a făcut să se piardă orice urmă de asemănare.

*

Această nouă manieră de a aborda nebunia prin acțiunea atât de hotărâtă a „forțelor penetrante" a fost fără îndoială decisivă — tot atât de decisivă în istoria nebuniei moderne ca eliberarea spectaculoasă a înlănțuirilor de la Bicêtre de către Pinel.

Ciudată, și importantă totodată, e mai întâi valoarea negativă a acestui concept, în acest stadiu încă arhaic al elaborării sale. În analizele pe care tocmai le-am evocat, aceste forțe nu desemnează ceea ce, de la natură, poate constitui anturajul unei ființe; nici locul adaptărilor, al influențelor

---

[41] *Ibid.*, pp. 37–38.

[42] „Causes physiques et morales des maux de nerfs" (*Gazette salutaire*, nr. 40, 6 octombrie 1768). Acest articol e anonim.

reciproce și al reglementărilor; nici măcar spațiul în care ființa vie își poate desfășura și impune normele sale de viață. Dacă degajăm semnificațiile pe care această gândire a secolului al XVIII-lea le-a pus aici în secret, ansamblul acestor forțe este tocmai ceea ce în *cosmos* se opune *naturii*.[43] Mediul răstoarnă timpul în revenirea anotimpurilor, în alternanța zilelor și nopților; el modifică sensibilul și calmele sale ecouri în om prin vibrațiile unei sensibilități care nu e adaptată decât la excesele imaginarului; detașează omul de satisfacțiile sale imediate pentru a-l supune unor legi ale interesului care îl împiedică să audă vocile dorinței. Mediul începe acolo unde natura începe să moară în om. Oare nu astfel arăta Rousseau natura sfârșindu-se și mediul uman instaurându-se în catastrofa cosmică a continentelor scufundate?[44] Mediul nu este pozitivitatea naturii așa cum e ea oferită ființei vii; e, dimpotrivă, această negativitate prin care natura în plenitudinea sa îi este retrasă ființei vii; și în această retragere, în această nonnatură, ceva i se substituie naturii, ceva care e plenitudine a artificiului, lume iluzorie în care se anunță *antiphysis*-ul.

Or, tocmai aici capătă cu-adevărat amploare posibilitatea nebuniei. Secolul al XVII-lea o descoperă în pierderea adevărului: posibilitate total negativă, în care era în discuție doar această facultate de trezire și de atenție în om care nu ține de natură, ci de libertate. Sfârșitul secolului al XVIII-lea începe să identifice posibilitatea nebuniei cu constituirea unui mediu: nebunia este natura pierdută, sensibilul derutat, rătăcirea dorinței, timpul deposedat de dimensiunile sale; este imediatețea pierdută în infinitul medierilor. Față de aceasta, natura, dimpotrivă, este nebunie abolită, fericita întoarcere a existenței la cel mai apropiat adevăr al ei: „Veniți, femei iubitoare și senzuale, scrie Beauchesne, fugiți de-acum înainte de pericolele falselor plăceri, al pasiuinilor tumultuoase, ale inacțiunii și moliciunii; urmați-vă tinerii soți la țară, în călătorii; provocați-i la o cursă prin iarba moale și presărată cu flori; reveniți la Paris ca să dați prietenelor voastre exemplul exercițiilor și al muncilor potrivite sexului vostru; iubiți-vă și mai ales creșteți-vă copiii; veți vedea în ce măsură această plăcere este deasupra celorlalte și că natura v-a hărăzit fericirii; atâta timp cât viața vă va fi curată, veți îmbătrâni încet."[45]

Mediul joacă deci un rol aproape simetric și opus celui pe care-l juca altădată animalitatea. Exista cândva, în prezența mocnită a bestiei, punctul prin care nebunia, în turbarea sa, putea să năvălească în om; punctul

---

[43] Aici, analizele medicale se despart de conceptele lui Buffon. Pentru el, forțele penetrante conțineau și ceea ce aparțin naturii (aerul, cerul), și ceea ce se desparte de ea (societate, epidemii).

[44] Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, *Œuvres*, Paris, 1852, vol. I, p. 553.

[45] Beauchesne, *De l'influence des affections de l'âme*, pp. 39–40.

cel mai profund, punctul ultim al existenței naturale era în același timp punctul de exaltare al contranaturii — natura umană fiind prin sine, și nemijlocit, propria sa contranatură. La sfârșitul secolului al XVIII-lea, în schimb, liniștea animalității aparține în întregime fericirii naturii; iar omul se deschide spre posibilitatea contranaturii și se expune de la sine pericolului nebuniei tocmai sustrăgându-se vieții nemijlocite a animalului, în momentul în care se formează un mediu. Animalul nu poate fi nebun, sau cel puțin nu animalitatea din el e purtătoarea nebuniei.[46] Nu trebuie deci să ne mirăm că primitivii sunt oamenii cel mai puțin predispuși la nebunie: „Ordinul lucrătorilor agricoli e superior în această privință acelei părți a populației care furnizează meșteșugari; dar din nefericire e inferior față de ce era altădată, în vreme când nu era decât agricultor, așa cum mai sunt încă unele populații de sălbatici care nu cunosc aproape nici o boală și nu mor decât în accidente și de bătrânețe." Se citează încă, la începutul secolului al XIX-lea, afirmația americanului Rush, care „n-a putut găsi printre indieni nici un exemplu de demență și n-a întâlnit printre ei decât câțiva maniaci și melancolici"[47], sau aceea a lui Humboldt, care nu auzise niciodată „nici măcar de un singur alienat printre indienii sălbatici din America meridională"[48]. Nebunia a devenit posibilă prin tot ceea ce mediul a putut reprima în om ca existență animală.[49]

De atunci, nebunia se vede legată de o anumită formă a devenirii în om. Atâta vreme cât era resimțită ca amenințare cosmică sau iminență animală, ea moțăia în jurul omului sau în nopțile inimii sale, înzestrată cu o perpetuă și imobilă prezență; ciclurile sale nu erau decât o revenire, țâșnirile sale — simple reapariții. Acum nebunia are un punct de

---

[46] Nebunia animalelor este concepută fie ca un efect al dresajului și al unei vieți în societate (melancolia câinilor rămași fără stăpân), fie ca leziune a unei facultăți superioare aproape omenești (cf. „Observation d'un chien imbécile par absence totale de *sensorium commune*", în *Gazette de médecine*, vol. III, nr. 13, miercuri 10 februarie 1762, pp. 89–92).

[47] Rush, *Medical Inquiries*, I, p. 19.

[48] Citat în Spurzheim, *Observations sur la folie*, p. 183.

[49] Există într-un text de Raulin o curioasă analiză a apariției nebuniei odată cu trecerea de la hrana animalelor la un mediu alimentar uman: „Oamenii s-au îndepărtat de această viață simplă pe măsura ce și-au ascultat pasiunile; au făcut pe nesimțite descoperiri dăunătoare de alimente care le-au desfătat gusturile; le-au adaptat; fatalele descoperiri s-au înmulțit puțin câte puțin; folosirea lor a sporit pasiunile; pasiunile au cerut excese; și unele și altele au introdus luxul; iar descoperirea Marilor Indii a furnizat mijloace capabile să-l hrănească și să-l aducă în punctul în care se află în acest secol. Apariția maladiilor aproape a coincis cu schimbarea amestecului de hrană și cu excesele care s-au făcut în această direcție" (*loc. cit.*, pp 60–61).

plecare temporal — chiar dacă nu trebuie s-o înțelegem decât într-un sens mitic: ea urmează un vector linear, care indică o creștere nedefinită. Pe măsură ce mediul constituit în jurul omului și de către om devine mai dens și mai opac, riscurile nebuniei cresc. Timpul după care se repartizează devine un timp deschis, un timp al multiplicării și al creșterii. Nebunia devine atunci cealaltă față a progresului: multiplicând medierile, civilizația îi oferă neîncetat omului noi șanse să se alieneze. Matthey nu face decât să rezume sentimentul general al oamenilor secolului al XVIII-lea, care scrie în epoca Restaurației: „Cele mai profunde necazuri ale omului social și numeroasele sale plăceri, sublimele lui gânduri și abrutizarea sa se nasc din însăși excelența naturii sale, din perfectibilitatea sa și din dezvoltarea excesiv a facultăților sale fizice și morale. Multitudinea nevoilor sale, a dorințelor, a pasiunilor sale — iată rezultatul civilizației, sursă de vicii și de virtuți, de rău și de bine. Chiar din mijlocul deliciilor și al opulenței orașelor se ridică gemetele mizeriei, strigătele de disperare și de furie. Bicêtre, Bedlam atestă acest adevăr."[50] Fără îndoială, această dialectică simplă a binelui și a răului, a progresului și a decăderii, a rațiunii și a nerațiunii îi este foarte familiară secolului al XVIII-lea. Dar importanța ei a fost decisivă în istoria nebuniei: a răsturnat perspectiva temporală în care era percepută de obicei nebunia; a plasat-o în curgerea nedefinită a unui timp a cărui origine era fixă și al cărui scop era tot mai retras; a deschis nebunia către o durată ireversibilă, spărgându-i ciclurile cosmice și smulgând-o de sub fascinația vinii trecute; ea prevedea invadarea lumii de către nebunie; nu sub forma apocaliptică a triumfului Smintitului, ca în secolul al XV-lea, ci sub forma continuă, pernicioasă, progresivă, niciodată fixată în vreo figură terminală, întinerind chiar prin îmbătrânirea lumii. Se inventa, încă înainte de Revoluție, una dintre marile obsesii ale secolului al XIX-lea și i se dădea deja un nume; i se spunea „degenerare".

Ideea fiilor care nu mai au valoarea taților și nostalgia unei înțelepciuni antice ale cărei secrete se pierd în nebunia contemporanilor reprezintă, evident, una dintre temele cele mai tradiționale ale culturii greco-latine. Dar e vorba și în acest caz de o idee morală care nu are decât un suport critic: nu e o percepție, ci un refuz al istoriei. În secolul al XVIII-lea, dimpotrivă, această durată vidă a decăderii începe să primească un conținut concret: degenerarea nu se mai produce urmând panta unui abandon moral, ci prin supunerea față de liniile de forță ale unui mediu uman sau față de legile unei eredități fizice. Omul nu mai degenerează deci pentru că a uitat timpul, luat ca memorie a imemorialului; ci pentru că, dimpotrivă, în el timpul se îngreunează, devine

[50] Matthey, *Nouvelles recherches sur les maladies de l'esprit*, p. 67.

mai apăsător și mai prezent, ca un fel de memorie materială a corpurilor, care însumează trecutul și desprinde existența de imediatețea sa naturală: „Copiii resimt bolile părinților; strămoșii noștri au început să se îndepărteze puțin de genul de viață cel mai sănătos; bunicii noștri s-au născut ceva mai firavi, au fost crescuți mai fără vlagă, au avut copii încă și mai firavi decât ei, iar noi, a patra generație, nu mai cunoaștem forța și sănătatea octogenarilor decât din auzite."[51] În definiția pe care Tissot o dă astfel „degenerării" există puține lucruri din ceea ce secolul al XIX-lea va desemna prin „degenerescență"; ea nu comportă nici un caracter de specie; nici o tendință de întoarcere fatală la formele rudimentare ale vieții și ale organizării[52]; individului regenerator încă nu-i este acordată nici o șansă[53]. Și totuși Morel, în *Traité de la Dégénérescence,* va porni de la învățătura pe care i-a transmis-o secolul al XVIII-lea; pentru el, ca și pentru Tissot, omul degenerează pornind de la un tip primitiv[54]; și aceasta nu sub efectul unei degradări spontane, al unei greutăți proprii materiei vii, ci cu mult mai probabil sub „influența instituțiilor sociale în dezacord cu natura", sau, mai mult, ca urmare a unei „depravări a naturii morale"[55]. De la Tissot la Morel se repetă o aceeeași lecție, care împrumută mediului uman o putere de alienare în care nu trebuie să vedem altceva decât memoria a tot ceea ce, în el, mijlocește natura. Natura și toate puterile sale pe care epocile le multiplică nu rezidă în omul însuși, ci în mediul său. Ne aflăm exact în punctul în care încă mai sunt confundate o temă filozofică a hegelianismului (alienarea este în mișcarea medierilor) cu tema biologică pe care a formulat-o Bichat când a spus că „tot ceea ce înconjoară ființele vii tinde să le distrugă".

---

[51] „Causes physiques et morales des maladies de nerfs" (*Gazette salutaire*, 6 octombrie 1768, nr. 40).

[52] „Materia vie coboară treptat de la tipul ei elevat la tipuri inferioare, dintre care ultimul este revenirea la starea anorganică" (Bœkel, articolul „Dégénérescence" din *Dictionnaire* de Jaccoud).

[53] „Vor exista totdeauna indivizi care se vor fi sustras modificării ereditare și, servindu-se exclusiv de aceștia pentru perpetuarea speciei, ea va urma din nou curentul fatal" (Prosper Lucas, *Traité physiologique et philosophique de l'hérédité naturelle*, Paris, 1847).

[54] „Existența unui tip primitiv pe care spiritul uman se complace să-l constituie în gândirea sa drept capodopera și rezumatul creației este un fapt atât de conform credințelor noastre, încât ideea unei degenerescențe a naturii noastre este inseparabilă de ideea unei devieri a acestui tip primitiv care închidea în el însuși elementele continuității speciei" (Morel, *Traité des dégénérescences physiques, intellectuelles et morales de l'espèce humaine*, Paris, 1857, pp. 1–2).

[55] Cf. Morel, *Traité des dégénérescences physiques, intellectuelles et morales de l'espèce humaine*, Paris, 1857, pp. 50 și urm., tabloul luptei între individ și „natura factice pe care i-o impune condiția socială în care își petrece existența".

Moartea individului se află în exteriorul lui, ca și nebunia, ca și alienarea sa; omul își pierde adevărul în exterioritate, în apăsătoarea memorie a lucrurilor. Și cum poate fi regăsit dacă nu într-o altă memorie? Memorie care n-ar putea fi decât reconcilierea în interioritatea cunoașterii sau cufundarea totală și ruptura spre absolut a timpului, spre tinerețea imediată a barbariei: „Fie o conduită rațională la care nu putem spera, fie câteva secole de barbarie pe care nu îndrăznim nici măcar să le dorim."[56]

Prin această reflecție asupra nebuniei[57] și prin această elaborare încă obscură a conceptului de mediu, secolul al XVIII-lea anticipează în mod straniu ceea ce aveau să devină, în epoca următoare, temele directoare ale reflecției asupra omului; și propunea, într-o lumină indecisă, la granița între medicină și filozofie, între psihologie și istorie, cu o naivitate ale cărei echivocuri n-au ajuns să fie risipite de toată neliniștea secolului al XIX-lea și a secolului nostru, un foarte rudimentar concept de alienare, care permite definirea mediului uman ca negativitate a omului, permițând să se recunoască în el un *a priori* concret al oricărei nebunii posibile. Nebunia este astfel găzduită cel mai aproape și cel mai departe de om: chiar aici unde locuiește el, dar și acolo unde se pierde, în această ciudată patrie în care reședința îi este deopotrivă ceea ce îl abolește, plenitudinea desăvârșită a adevărului său și neîncetata lucrare a nonființei sale.

*

Atunci nebunia intră într-un nou ciclu. Ea e detașată acum de nerațiune, care va rămâne multă vreme, ca strictă experiență poetică sau filozofică repetată de la Sade la Hölderlin, Nerval și Nietzsche, pura cufundare într-un limbaj care abolește istoria și face să sclipească, la suprafața cea mai precară a sensibilului, iminența unui adevăr imemorial. Pentru secolul al XIX-lea, nebunia va avea un sens cu totul diferit: va fi, prin natura sa, și în tot ceea ce o opune naturii, foarte aproape de istorie.

Avem prea ușor impresia că viziunea pozitivistă a nebuniei este fiziologică, naturalistă și antiistorică[58], și că a fost nevoie de psihanaliză, de sociologie și nici mai mult nici mai puțin decât de „psihologia culturilor" pentru a aduce la lumină legătura pe care patologia istoriei putea s-o aibă în secret cu istoria. De fapt, era un lucru bine stabilit la

---

[56] „Causes physiques et morales des maux de nerfs" (*Gazette salutaire*, 6 octombrie 1768, nr. 40).

[57] Buffon vorbește și el despre degenerare, fie în sensul unei slăbiri generale a naturii (*loc. cit.*, pp. 120–121), fie referindu-se la unii indivizi care degenerează în raport cu specia lor (*ibid.*, p. 311).

[58] Biologia pozitivistă de strictă obediență este de fapt preformistă, pozitivismul impregnat de evoluționism apărând mult mai târziu.

sfârșitul secolului al XVIII-lea: nebunia era, încă din această epocă, înscrisă în destinul temporal al omului; era chiar consecința și prețul ce trebuia plătit pentru că omul, spre deosebire de animal, avea o istorie. Cel care a scris, într-o extraordinară ambiguitate de sens, că „istoria nebuniei este contrapartida istoriei rațiunii" nu-l citise nici pe Janet, nici pe Freud, nici pe Bruschviecg; era un contemporan al lui Claude Bernard și propunea ca ecuație evidentă: „La așa vremuri, așa gen de nebunie a spiritului."[59] Nici o epocă nu va avea o conștiință mai acută a acestei relativități istorice a nebuniei ca primii ani ai secolului al XIX-lea: „Câte puncte de contact — spunea Pinel — are în această privință medicina cu istoria speciei umane![60] Și se felicita că a avut ocazia să studieze maladiile spiritului într-o perioadă atât de favorabilă ca Revoluția, epocă propice acestor „pasiuni vehemente" care constituie „originea cea mai obișnuită a alienării"; pentru a-i observa efectele, „ce epocă e mai favorabilă decât furtunile unei revoluții mereu dispuse să exalte în cel mai înalt grad pasiunile umane sau mai curând mania sub toate formele sale"[61]. Multă vreme medicina franceză va căuta urmele lui '93 în generațiile următoare, ca și cum violențele istoriei și nebunia ei s-ar fi sedimentat în timpul tăcut al eredității: „Nu e nici o îndoială că în timpul Revoluției Teroarea le-a fost funestă câtorva indivizi, și încă de la sânul mamei... Indivizii pe care această cauză i-a predispus la nebunie aparțin provinciilor care au fost mai multă vreme pradă ororilor războiului."[62] Noțiunea de nebunie, așa cum există ea în secolul al XIX-lea, s-a format în interiorul unei conștiințe istorice, și asta în două moduri: mai întâi pentru că nebunia, în accelerația sa constantă, formează un fel de derivat al istoriei; și apoi pentru că formele sale sunt determinate chiar de figurile devenirii. Dependentă de timp și esențială pentru temporalitatea omului — așa ne apare nebunia, cum era ea recunoscută sau măcar resimțită atunci, în fond cu mult mai profund istorică decât este astăzi pentru noi.

Totuși, această relație cu istoria va fi repede uitată: Freud, cu eforturi, și într-o manieră care nu e, poate, radicală, va fi constrânsă să o elibereze de evoluționism. Și asta pentru că de-a lungul secolului al XIX-lea ea basculase către o concepție deopotrivă socială și morală prin care s-a văzut în întregime trădată. Nebunia nu va mai fi percepută ca o contrapartidă a istoriei, ci ca revers al societății. Chiar în opera lui Morel se observă în modul cel mai clar această răsturnare a analizei istorice

[59] Michea, articolul „Démonomanie" din *Dictionnaire* de Jaccoud, vol. XI, p. 125.

[60] Pinel, *Traité médico-philosophique*, Introducere, p. XXII.

[61] *Ibid.*, p. XXX.

[62] Esquirol, *Des maladies mentales*, vol. II, p. 302.

în critică socială, care alungă nebunia din mișcarea istoriei pentru a face din ea un obstacol în calea dezvoltării fericite și a promisiunilor de reconciliere. Mizeria formează pentru Morel — în timp ce în secolul al XVIII-lea era bogăție, progres — mediul cel mai favorabil pentru propagarea nebuniei: „profesiuni periculoase sau insalubre, locuințe în centre prea populate sau nesănătoase", diverse intoxicații; „dacă adăugăm acum la aceste condiții generale proaste influența profund demoralizatoare pe care o exercită mizeria, lipsa instruiriii, lipsa de prevedere, abuzul de băuturi alcoolice și excesele venerice, insuficiența hranei, vom avea o idee despre circumstanțele complexe care tind să modifice într-o manieră nefavorabilă temperamentul clasei sărace"[63]. Astfel nebunia evită ceea ce poate fi istorie în devenirea umană, pentru a căpăta sens într-o morală socială: ea devine stigmatul unei clase care a abandonat formele eticii burgheze; și chiar în momentul în care conceptul filozofic de alienare dobândește o semnificație istorică prin analiza economică a muncii, conceptul medical și psihologic de alienare se eliberează total de istorie pentru a deveni critică morală în numele mântuirii compromise a speciei. Într-un cuvânt, frica de nebunie, care pentru secolul al XVIII-lea era teama de consecințele propriei ei deveniri, se transformă puțin câte puțin în secolul al XIX-lea, ajungând să fie obsesia în fața contradicțiilor care sunt totuși singurele în stare să asigure menținerea structurilor sale; nebunia a devenit paradoxala condiție a duratei ordinii burgheze, pentru care va constitui cu toate acestea, din exterior, amenințarea cea mai imediată. E percepută deci și ca indispensabilă degenerescență — pentru că este condiția eternității rațiunii burgheze —, și ca uitare contingentă, accidentală, a principiilor moralei și ale religiei — pentru că trebuie zădărnicită, prin judecată, aparenta contradicție imediată a unei ordini al cărei sfârșit nu poate fi prevăzut. Astfel va adormi, către jumătatea secolului al XIX-lea, acea conștiință istorică a nebuniei care fusese multă vreme ținută trează în epoca „pozitivismului militant".

Această trecere prin istorie, oricât de precară și de uitată, nu e mai puțin decisivă pentru experiența nebuniei așa cum a fost ea trăită în secolul al XIX-lea. Omul instaurează acum un nou raport cu nebunia, mai nemijlocit, într-un fel, și exterior. În experiența clasică, comunicarea omului cu nebunia se făcea pe calea erorii, cu alte cuvinte conștiința nebuniei implica în mod necesar o experiență a adevărului. Nebunia era eroarea prin excelență, pierderea absolută a adevărului. La sfârșitul secolului al XVIII-lea, vedem cum se conturează liniile generale ale unei noi experințe, în care omul nu pierde în nebunie adevărul, ci adevărul *său*; nu mai sunt legile lumii cele care îi scapă, ci el însuși cel care scapă

[63] Morel, *loc. cit.*, p. 50.

legilor propriei esențe. Tissot evocă această dezvoltare a nebuniei la sfârșitul secolului al XVIII-lea ca o uitare de către om a ceea ce constituie adevărul lui cel mai nemijlocit; oamenii au „recurs la plăceri factice dintre care unele nu sunt decât un mod de a fi ciudat, opus obișnuințelor naturale, și a cărui bizarerie e singurul merit; e un merit real pentru cei pe care ea îi poate sustrage penibilului sentiment al unei excitări vide, sentiment pe care nici un om nu-l poate suporta, și care face ca tot ce-l înconjoară să-i fie scump. Aici se află, desigur, originea luxului, care nu e decât o îngrămădeală de lucruri de prisos... Aceasta e starea ipohondrului, pe care numai un mare număr de leacuri îl poate mulțumi, și nici așa nu e mai fericit"[64]. În nebunie, omul e separat de adevărul său și exilat în prezența imediată a unui anturaj în care se pierde pe sine. Omul clasic pierde *adevărul* pentru că era împins spre această existență imediată în care animalitatea sa bântuia în vreme ce apărea decăderea primitivă care îl arăta vinovat încă de la origine. Acum, când se vorbește despre un om nebun, e desemnat cel care a părăsit terenul adevărului *său* imediat și care s-a pierdut pe sine.

[64] *Essai sur les maladies les gens du monde*, pp. 11–12.

Capitolul II

NOUA ÎMPĂRȚIRE

De-a lungul secolului al XVIII-lea, s-a mișcat ceva în privința nebuniei. A existat această frică, mai întâi, care pare să alăture nerațiunea vechilor obsesii și să-i restituie o prezență pe care internarea reușise — sau aproape reușise — s-o evite. Dar mai mult: chiar acolo unde nebunia fusese pusă în stare de repaus, în spațiul omogen al nerațiunii, se desăvârșește lent un proces, foarte obscur, abia formulat, din care percepem doar efectele de suprafață; un acces puternic face să reapară nebunia, care tinde astfel să se izoleze și să se definească prin ea însăși. Noua frică a secolului al XVIII-lea se dovedește a nu fi obsesie zadarnică: nebunia e pe cale să se manifeste din nou, într-o prezență confuză, dar care repune în discuție abstracțiunea internării.

*

Ideea că nebunia sporește nu încetează să fie repetată. E greu de stabilit cu certitudine dacă numărul nebunilor a crescut realmente de-a lungul secolului al XVIII-lea, adică într-o proporție mai mare decât ansamblul populației. Acest număr nu e perceptibil pentru noi decât pornind de la cifrele internării, care nu sunt neapărat reprezentative: pentru că motivația internării rămâne adesea obscură și totodată pentru că e tot mai mare numărul celor recunoscuți ca nebuni, dar la a căror internare se renunță. Câteva date numerice sunt totuși sigure.

Luând lucrurile într-o manieră globală și comparând cifrele de la sfârșitul secolului al XVII-lea cu cele de la începutul Revoluției, recunoaștem o creștere masivă. La Salpêtrière erau 3 059 de persoane în 1690; o sută de ani mai târziu, numărul lor e mai mult decât dublu, 6 704, după recensământul făcut de La Rochefoucauld-Liancourt în vederea raportului către Comitetul pentru cerșetorie.[1] Pentru Bicêtre, proporțiile sunt aceleași: ceva mai puțin de 2 000 de internați în secolul al XVII-lea, în momentul Revoluției, 3 874.[2] Pentru unele așezăminte religioase, creșterea

[1] La Rochefoucauld-Liancourt, „Rapport au Comité de mendicité", în *Procès-verbaux de l'Assemblée nationale*, vol. XLIV, p. 85.

[2] *Ibid.*, p. 38. Totuși în *Gazette nationale* din 21 decembrie 1789, nr. 121, se dă cifra de 4 094. Aceste variații se datorează adesea faptului că sunt incluși sau

e și mai considerabilă; când Frații Saint-Jean de Dieu deschid casa de internare de la Charité, la Senlis, în 1665, sunt prevăzute 4 locuri; în 1780 sunt 91, dintre care 67 sunt efectiv ocupate[3]; la Château-Thierry, mai întâi câteva locuri, în 1783, 30 de pensionari[4]. Dar pentru a dezvălui adevărata lor semnificație, aceste cifre trebuie urmărite în toată curba evoluției lor. Trebuie ținut cont de întreaga perioadă de instalare, de punere la punct a casei de internare, care se întinde cam de la 1680 la 1720, și în timpul căreia creșterea e foarte rapidă, mult mai mare decât creșterea populației. Dar dacă se consideră numai cei șaptezeci de ani care precedă Revoluția, cifrele devin surprinzător de stabile, ceea ce e cu atât mai paradoxal cu cât curba dezvoltării demografice se accelerează într-o manieră sensibilă în aceeași perioadă. Se pare chiar că numărul internărilor atinge treptat un maximum care se situează în jurul anului 1770, apoi descrește în anii premergători Revoluției. 4 052 de internați la Bicêtre la 1 ianuarie 1770; 4 277 la 1 ianuarie 1772, 3 938 în 1774; 3 668 în 1776, și când economul Tristan oprește inventarul, la data de 9 aprilie 1779, nu mai sunt decât 3 518.[5] La Saint-Lazare, unde se puteau număra 62 de pensionari în 1733, 72 în 1736, este atins un maximum în 1776, cu 77 de persoane; dar la 29 octombrie 1788 mai sunt doar 40. Château-Thierry nu mai numără decât 25 de pensionari în ajunul Revoluției.

Aceste fluctuații sunt suficiente pentru a arăta că regimul internării nu urmează fidel curba demografică. Aceasta pentru că, în mod sigur, au intervenit alte influențe: mizeria, rigoarea represiunii, în ultimii ani ai domniei lui Ludovic al XV-lea, au umflat cifrele; în schimb, o anumită relansare economică, războiul din America, restricțiile aduse de Breteuil ordinelor regale și practicilor internării au diminuat toată această populație azilară.

În măsura în care o putem determina fără prea multe riscuri de a greși, se pare că cifra nebunilor urmează o curbă destul de specială: nici aceea a demografiei, și nici aceea a internărilor. În primii ani ai așezământului de la Salpêtrière, dacă facem totalul femeilor închise în sectoarele Madeleine, Saint-Levèze, Saint-Hilaire, Sainte-Catherine, Sainte-Elizabeth, ca și în celule, obținem cifra de 479 de persoane, despre care putem spune, în mare, că sunt considerate ca alienate.[6]

---

nu angajații, dintre care mulți sunt în același timp internați (la Bicêtre, în 1789, 435 de internați erau folosiți la treburi mărunte și trecuți ca atare în registre).

[3] Bonnafous-Sérieux, *loc. cit.*, p. 23.

[4] Tardif, *loc. cit.*, p. 26.

[5] Cf. „État établi par Tristan, économe de Bicêtre". B.N., col. „Joly de Fleury", 1235, f. 238.

[6] Pentru că aceste sectoare sunt cele rezervate femeilor căzute în mintea copiilor, celor slabe de minte, nebunelor cu accese periodice și nebunelor violente.

Când Tenon își face ancheta în 1787, găsește 600 de nebune, iar La Rochefoucauld-Liancourt, 550. Mișcarea e cam de același ordin la Bicêtre; în 1726, sunt 132 de „nebuni, violenți, săraci cu duhul"; în 1789, se găsesc 187 de bărbați închiși la Saint-Prix, care e sectorul rezervat nebunilor.[7] Și numărul maxim e atins în 1788: 110 intrări de smintiți în 1784, 127 în 1786, 151 în 1788, apoi pentru anii care urmează 132, 103, 92. Avem deci o creștere destul de lentă a numărului de nebuni — cel puțin al internaților recunoscuți și etichetați ca atare — de-a lungul secolului al XVIII-lea, o trecere prin punctul maxim către anii 1785–1788, apoi o scădere bruscă imediat ce începe Revoluția.

Dezvoltarea acestei curbe e destul de stranie. Nu numai că nu urmează cu exactitate evoluția internărilor, nici creșterea populației, dar, mai mult, nu pare deloc să răspundă rapidei creșteri a spaimei pe care au suscitat-o în secolul al XVIII-lea toate formele de nebunie și de nerațiune. Fără îndoială, aceste cifre nu trebuie luate ca niște date izolate; conștiința creșterii nebuniei nu era, probabil, legată de intensitatea măsurilor de internare, ci depindea mai curând de numărul nebunilor care nu erau închiși și pe care un amestec de solicitudine și de neglijență îi lăsa să circule liber: descoperirea aburilor, a bolilor de nervi, importanța pe care o capătă afecțiunile isterice și ipohondrice au făcut mai mult pentru această frică decât internarea însăși. Dar ceea ce a dat probabil acest stil particular curbei de evoluție a internării nebunilor este intervenția unui fapt nou, care explică relativa stagnare a cifrelor când o comparăm cu rapida explozie a fricii care îi e contemporană. Ceea ce a contat în aceste cifre și a diminuat, păstrând proporțiile, numărul nebunilor închiși în vechile aziluri, a fost deschiderea, la jumătatea secolului al XVIII-lea, a unei întregi serii de case destinate să-i primească exclusiv pe smintiți.

Fenomen aproape la fel de brusc ca marea Închidere din secolul al XVII-lea, dar care, mai mult decât aceasta, a trecut neobservat. Semnificația sa este totuși esențială. Încă din 1695 se deschisese la Aix un spital pentru smintiți, cu condiția să fie violenți și periculoși, ceea ce arată destul de bine caracterul încă pur represiv al acestei instituții.[8] Dar în secolul al XVIII-lea internarea în case rezervate strict nebunilor începe să se practice în mod regulat. Frații de la Picpus au o asemenea casă la „Fontaine, în ținutul Lyon", observantinii la Manosque, Fiicele Providenței

[7] *Gazette nationale*, 21 decembrie 1789, nr. 121.

[8] *Règlement de l'hôpital des insensés de la ville d'Aix* (Aix, 1695). Art. XVII: „Se primesc aici nebunii născuți în oraș sau care locuiesc în el de cinci ani." Art. XVIII: „Nu se primesc aici decât indivizi care ar putea provoca dezordini publice dacă nu sunt închiși." Art. XXVII: „Neghiobii, cei săraci cu duhul și imbecilii nu sunt în nici un caz admiși."

la Saumur.[9] La Paris, s-au deschis vreo douăzeci de case particulare, aproape toate în a doua jumătate a secolului; unele sunt destul de importante, cum ar fi faimoasa pensiune Belhomme care poate primi 33 de persoane, tot atât cât casa Bouquelon; pensiunea Sainte-Colombe primește 28 de persoane, pensiunea Laignel 29; pensiunile Douai și du Guerrois aproape douăzeci.[10] Petites-Maisons tinde să devină, prin excelență, spital pentru nebuni; se întâmplă adesea ca Bicêtre sau Salpêtrière să încerce să se debaraseze de ei, argumentând că Petites-Maisons e un loc care li se potrivește mai bine.[11] Acesta este un aspect aproape în întregime nou în raport cu secolul al XVII-lea. Un număr considerabil de nebuni care, în urmă cu cincizeci de ani, ar fi fost închiși în marile case de internare, găsesc acum un loc de azil care chiar le aparține. Iată cum se poate explica în parte de ce numărul lor a crescut într-o proporție atât de slabă, dacă e să judecăm doar după așezămintele în care se găseau deja în secolul al XVII-lea. Dar, mai mult decât prin incidențele sale calitative, fenomenul e important prin semnificațiile noi pe care le comportă.

De fapt, îl putem observa în întreaga Europă. Brusc, reîncepe să fie practicată vechea internare a nebunilor care se cunoștea încă din vremea Renașterii; în 1728, de exemplu, veche Dollhaus din Frankfurt e repusă în funcțiune.[12] Pe de altă parte, apar în Germania numeroase case private; lângă Bremen, la Rockwinckel, se deschide în 1764 un pension ținut de un olandez; apoi se înființează, în 1784, Irrenhaus din Brieg, în Schleswig, care poate găzdui 50 de alienați; în 1791 este creat Irrenanstalt St. Georg din Bayreuth. Acolo unde nu se construiesc spitale separate pentru nebuni, li se amenajează un loc special în cele care există; la Würzburg, principele-episcop de Schönborn decretează în mai 1743 că pacienții *delirantes et simul furiosi* [nebuni și totodată furioși] vor fi internați într-un sector special al spitalului Julius, în timp ce *placidi delirantes et non furiosi* [nebunii liniștiți și nu furioși] vor rămâne în casele de internare ale districtelor.[13] La Viena se deschide una dintre casele de

[9] Cf. Tenon, *Papiers sur les hôpitaux*, II, f. 228–229.

[10] Cf. lista completă în Anexă.

[11] Economul de la Bicêtre îi scrie lui Joly de Fleury, la 1 aprilie 1746, în legătură cu un imbecil: „Câtă vreme va fi în această stare, nu putem spera că își va recăpăta vreodată mințile, dimpotrivă, o asemenea mizerie (cea de la Bicêtre) e mai curând capabilă să-i accentueze imbecilitatea și să o facă incurabilă; la Petites-Maisons, fiind mai bine găzduit, culcat și hrănit, ar avea mai multe speranțe" (B.N., col. „Joly de Fleury", 1238, f. 60).

[12] Laehr, *Gedenktage den Psychiatrie*, p. 344.

[13] Cf. Sérieux, „Notice historique sur le développement de l'assistance des aliénés en Allemagne", *Archives de neurologie* (noiembrie 1895), vol. II, pp. 353 și urm.

nebuni cele mai importante din Europa; poate adăposti 129 de persoane.[14] În Anglia, apar succesiv Manchester, apoi Liverpool Lunatic Hospital, în timp ce se deschide Lunatic Ward of Guy's Hospital[15], apoi în 1777 faimosul spital din York, împotriva căruia Tuke și quakerii săi vor intra în campanie, nu pentru că reprezenta rămășița unui trecut care se dorea uitat, ci dimpotrivă, în măsura în care, fiind o creație recentă, el manifesta mai bine ca oricare altul o anumită conștiință a nebuniei și statutul care i se dădea. Dar dintre toate aceste creații, cea mai importantă este evident St. Luke Hospital. Începuse să fie reconstruit în 1782, și era prevăzut pentru 220 de persoane; când l-a vizitat Tenon, cinci ani mai târziu, încă nu era terminat; adăpostea 130 de alienați; „pentru a fi primit aici, trebuie să fii sărac, vizibil maniac, trebuie ca maladia să nu dateze de mai mult de un an și să nu fi fost tratat într-un alt spital de nebuni. Nu se admit nici imbecili, nici bolnavi de o maladie convulsivă, nici venerici, nici ramoliți, nici femei însărcinate, nici bolnavi de variolă". Dacă se declară vreuna dintre aceste maladii, pacientul este imediat dat afară.[16]

Suntem tentați să apropiem aceste creații noi de tot ansamblul de teorii reformatoare care vor conduce, prin Tuke, Pinel și Reil, la constituirea marilor aziluri ale secolului al XIX-lea. De fapt, un foarte simplu motiv de cronologie ne împiedică să înscriem aceste creații ale secolului al XVIII-lea în mișcarea de reformă. Principalele texte care cer pentru nebuni un statut medical sau măcar un tratament mai bun nu precedă decât cu foarte puțin Revoluția: instrucțiunea lui Doublet și Colombier datează abia din 1785; Tenon redactează proiectul unui spital pentru bolnavii mintali în 1787. Alunecarea în instituții a anticipat cu mult întregul efort teoretic de a-i considera pe nebunii internați drept bolnavi ce necesită îngrijiri. De altfel, noile spitale pe cale să se deschidă nu sunt deloc diferite, în structura lor, de cele care le-au precedat cu un secol. Condițiile juridice ale internării nu s-au schimbat; și, fiind special destinate smintiților, spitalele noi nu mai lasă deloc spațiu medicinei. St. Luke nu este „un progres" față de Bethleem; durata „tratamentului" este fixată prin statute la un an; dacă după acest termen nu se obține nici un rezultat satisfăcător, subiecții sunt dați afară; dar chiar și acest tratament rămâne dintre cele mai vagi: „Se tratează după indicațiile care se dau și care par cel mai ușor de urmat. Se reiau evacuările suprimate anterior, se are grijă ca pântecele să fie liber. Când sunt bolnavi, alienații sunt trecuți la infirmerie."[17] Celelalte case pe care tocmai le-am citat nu sunt

---

[14] Laehr, *loc. cit.*, p. 115.

[15] D. Tuke, *Chapters on the History of the Insane*, Anexa C, p. 514.

[16] Tenon, „Journal d'Observations sur les principaux hôpitaux et prisons d'Angleterre", *Papiers sur les hôpitaux*, III, f. 11–16.

[17] *Ibidem*.

mai medicale decât St. Luke[18]; îndeosebi, nici una din cele 20 de pensiuni private care există la Paris nu admite prezența ori măcar vizitele unui doctor.

Esențialul mișcării care e în curs de a se desăvârși în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea nu constă deci în reforma instituțiilor sau în reînnoirea spiritului lor, ci în această alunecare spontană care determină și izolează aziluri special destinate nebunilor. Nebunia n-a rupt cercul internării, ci se deplasează și își ia treptat distanțele. S-ar spune că e o nouă excludere în interiorul celei vechi, ca și cum ar fi fost necesar acest nou exil pentru ca nebunia să-și găsească în sfârșit starea și să poată fi egală cu sine. Nebunia și-a găsit o patrie care îi e proprie: decalaj abia perceptibil, până într-atât internarea rămâne fidelă stilului vechi, dar care arată că e pe cale să se petreacă ceva esențial, care izolează nebunia și începe să o facă autonomă în raport cu nerațiunea în care se găsea în mod confuz amestecată.

Care este natura acestei stări, alta și totuși mereu aceeași? Cum a putut ajunge nebunia atât de decalată, în așa fel încât se află acum în echilibru instabil între *mediul* nerațiunii omogene și acest *loc* nou în care devine echivalentul ei înseși? Această mișcare nu e desigur străină de înnoirea fricii, care îi e contemporană. Dar ar fi cu totul arbitrar să vrem să determinăm aici care e cauza și care efectul. Oare nebunii sunt mutați, și se are grijă să fie izolați, pentru că lumea începe să se teamă de ei? Sau, dimpotrivă, încep să fie temuți pentru că dobândesc o figură independentă și ocupă un loc autonom? Altfel spus, cea care autorizează reapariția unor *Narrtürmer* și un fel de nouă plecare a *Corăbiei nebunilor* este resurecția vechilor fobii conservate, în ciuda internării, în memoria Occidentului, sau se poate recunoaște deja aici nașterea unor noi structuri și silueta marilor aziluri din secolul al XIX-lea?

Punând problema astfel, în termeni de cauzalitate, riscăm fără îndoială s-o falsificăm. Ceea ce deplasează în mod lent nebunia de-a lungul secolului al XVIII-lea nu e, la drept vorbind, nici ceea ce rămâne, nici ceea ce urmează să vină, ci și una și alta, într-o experiență care își constituie un trecut și își proiectează viitorul. Ceea ce contează pentru a înțelege aceste raporturi temporale și a le scădea prestigiul este să știm cum era *percepută* nebunia în acea epocă, înaintea oricărei conștientizări, a oricărei formulări a științei. Frica în fața nebuniei, izolarea spre care

---

[18] O excepție, totuși; dar ea indică de la sine caracterul experimental. Ducele de Braunschweig publică în 1749 o ordonanță în care se spune: „Există exemple care arată că prin intervenția medicinei și prin alte măsuri utile s-a ajuns la vindecarea alienaților.“ Un medic va trebui deci să viziteze de două ori pe săptămână nebunii care se găsesc în spitalele orașului și va primi o gratificație de 5 taleri pentru fiecare vindecare (Sérieux, *loc. cit.*).

e antrenată desemnează împreună o regiune destul de nebuloasă în care nebunia este resimțită în mod primitiv — recunoscută înainte de a fi cunoscută — și în care se țese ceea ce poate fi istoric în adevărul ei mișcător.

*

Sub constrângerea internării, în secolul al XVIII-lea nerațiunea nu încetează să se simplifice, să-și piardă semnele particulare într-o monotonie indecisă. Puțin câte puțin, chipurile singulare sub care era internată devin mai greu descifrabile și se confundă în aprehensiunea globală a „libertinajului".

Sunt închiși ca „libertini" toți cei care nu sunt considerați nebuni. Doar opera lui Sade, la sfârșitul secolului, și în momentul în care lumea internării se destramă, va reuși să desfacă această confuză unitate: pornind de la un libertinaj redus la numitorul comun al aparenței sexuale celei mai flagrante, el va reintra în contact cu toate puterile nerațiunii, va regăsi profunzimea profanărilor, va lăsa să urce în el toate acele voci ale lumii în care e abolită natura. Dar însăși această operă, în discursul pe care îl urmează în mod nedefinit, nu e oare manifestarea acelei esențiale uniformități în care apare nerațiunea, la sfârșitul secolului al XVIII-lea? Uniformitate a variațiilor sexuale, al căror reînceput neîncetat trebuie admis, ca într-o rugăciune mereu reînnoită, și care servesc drept invocare îndepărtatei nerațiuni.

În timp ce nerațiunea se absoarbe astfel în nediferențiat și nu mai păstrează decât o obscură putere de vrajă — punct scânteietor și indefinibil — nebunia, dimpotrivă, tinde să se precizeze, chiar în măsura în care nerațiunea se retrage și se destramă încontinuu. Nerațiunea devine din ce în ce mai mult simplă putere de fascinare; nebunia se instalează, dimpotrivă, ca obiect de percepție.

La 15 iulie 1721, când comisarii Parlamentului vizitează Saint-Lazare, li se semnalează prezența a 23 de „alienați", a 4 „slabi de minte", a unui „violent" și unui „furios", fără a-i număra pe cei care sunt considerați „corecționari". Doisprezece ani mai târziu, în timpul unei vizite asemănătoare, în iulie 1733, numărul nebunilor n-a crescut în mod semnificativ; dar lumea nebuniei a proliferat în mod ciudat; să lăsăm deoparte mențiuni ca „libertinaj", „proastă conduită", „fără religie", „nu vrea să meargă la slujbă"; acestea sunt figuri din ce în ce mai confuze ale nerațiunii. Rămânând doar la formele nebuniei recunoscute ca atare, se observă 12 „smintiți", 6 „slabi de minte", 2 „alienați", 2 „imbecili", 1 „om căzut în mintea copiilor", 2 „furioși"; este vorba și de „dereglări" (5 cazuri), de „țicneală" (1 caz); se semnalează în sfârșit un pensionar care are „sentimente extraordinare". Au fost de-ajuns doisprezece ani pentru ca acele trei sau patru categorii între care se repartizau cu ușurință

smintiții (alienare, slăbiciune a minții, violență sau furie) să se dovedească insuficiente pentru a acoperi întregul domeniu al nebuniei; formele se înmulțesc, chipurile se dublează; se disting imbecilii, cei slabi de minte, bătrânii căzuți în mintea copiilor; nu se mai face confuzie între ticneală, dereglări și sentimente extraordinare; apare chiar între alienați și smintiți o diferență care pentru noi rămâne cu totul enigmatică.

Sensibilitatea față de nebunie, altădată uniformă, s-a deschis brusc, eliberând o nouă atenție față de tot ceea ce se eschivase până atunci în monotonia smintelii. Nebunii nu mai sunt cei a căror diferență globală și confuză față de ceilalți e percepută dintr-odată; ei devin diferiți între ei; de la unul la altul, nereușind să ascundă, sub nerațiunea care-i învăluie, secretul unor specii paradoxale. În orice caz, intruziunea diferenței în egalitatea nebuniei e semnificativă; rațiunea încetează atunci să se situeze, în raport cu nerațiunea, într-o exterioritate care îi permite doar să o denunțe; începe să se introducă în ea sub această formă redusă la extrem, decisivă totuși, care este nonasemănarea, un fel de degajare inițială în raport cu identitatea. Privită într-o apercepție nemijlocită, nerațiunea era pentru rațiune diferență absolută, dar diferență nivelată în ea însăși de o identitate infinit reîncepută. Dar iată că acum încep să se ivească chipurile multiple ale diferenței, formând un domeniu în care rațiunea se poate regăsi, se poate chiar recunoaște. Va veni ziua când, în aceste diferențe clasate și analizate obiectiv, rațiunea își va putea însuși domeniul cel mai vizibil al nerațiunii; multă vreme rațiunea medicală nu va stăpâni nebunia decât în analiza abstractă a acestor diferențe.[19]

Această evoluție este perfect măsurabilă, și îi putem atribui cu exactitate un moment precis: 3 sau 4 categorii sunt izolate în registrele de la Saint-Lazare în 1721, 14 în 1728, 16 în 1733. Or, tocmai în 1733 publică Boissier de Sauvages *Nouvelles classes*, multiplicând vechea lume a maladiilor spiritului și adăugând celor patru sau cinci specii definite în mod comun în epoca lui Willis sau a lui Boerhaave lunga serie a tuturor „bolilor mintale". O asemenea întâlnire nu e desigur datorată hazardului; și totuși, între specificațiile pe care le propune Sauvages și categoriile indicate în registrele de la Charenton sau de la Saint-Lazare nu există practic nici un punct comun. În afară de câțiva termeni ca „demență" sau „imbecilitate", nici una dintre noile categorii ale internării nu le acoperă, fie și aproximativ, pe acelea descrise în nosologiile secolului al XVIII-lea. Cele două fenomene par simultane, dar de natură și, probabil, de semnificații diferite: ca și cum analiza nosologică, urmând un

[19] De-a lungul unei mari părți a secolului al XIX-lea, psihiatria azilară a constat esențialmente într-o muncă de specificare. Cf. de exemplu inepuizabila analiză a monomaniilor.

fir conceptual sau o înlănțuire cauzală, nu ar fi vorbit decât despre și pentru rațiune și nu ar fi influențat cu nimic ceea ce nebunia poate spune despre ea însăși, odată situată în spațiul internării.

La origine, aceste formulări sunt extrem de simple. Am văzut: trei sau patru categorii, domeniul nediferențiat al alienării și figurile mai precise ale furiei și imbecilității; restul nu e niciodată caracterizat decât de indiciile unui pitoresc moral sau de absurditatea erorilor proferate.[20] Cât despre categoriile furiei și imbecilității, se pare că, după ce au fost multă vreme pierdute în aceste caracterizări individuale, ele capătă puțin câte puțin o valoare generală, formând doi poli între care tinde să se repartizeze întregul domeniu al alienării. În 1704, de exemplu, putem citi în registrele de la Charenton o mențiune ca aceasta, în legătura cu un oarecare Claude Barbin: „Am avut impresia că e mai extravagant ca anul trecut; ...totuși, se pare că spiritul lui oscilează încă între furie și imbecilitate."[21] În ce privește furia, sunt semnalate toate violențele exercitate asupra celorlalți, toate amenințările cu moartea, și această turbare care ajunge să se întoarcă împotriva sa însăși: despre o anume femeie Gohart, d'Argenson notează: „Nebunia sa... merge adesea până la furie, și... conform aparențelor, o va împinge fie să se despartă de soț, fie să se omoare cu prima ocazie."[22] Imbecilitatea comportă și ea pericole de moarte, dar sub o altă formă; imbecilul nu poate să-și asigure existența, nici să răspundă de ea; este abandonat în mod pasiv morții — care nu mai e violență, ci pur și simplu incapacitate de a subzista prin sine însuși (refuzul de a se alimenta este considerat semnul cel mai manifest al imbecilității). Nebunia se situează și oscilează între aceste două puncte în care culminează. Clasificare nu există decât în raport cu această dublă urgență. Internarea distinge înainte de toate în nebunie pericolele de moarte pe care le comportă: moartea e cea care operează împărțirea, nu rațiunea, nici natura; tot restul e doar marea forfotă individuală a vinilor și a defectelor.

---

[20] De exemplu, Mathurin Milan, internat la Charenton pe 31 august 1707: „Nebunia sa a fost totdeauna să se ascundă de familie, să ducă la Paris și la țară o viață secretă, să aibă procese; să împrumute cu camătă și fără rambursare; să-și plimbe sărmanul spirit pe căi necunoscute și să se creadă capabil de cele mai mari înfăptuiri" (B.N., Fonds Clairambault, 985, p. 403).

[21] Clairambault, 985, p. 349. Cf. și Pierre Dugnet: „Nebunia sa continuă și ține mai mult de imbecilitate decât de furie" (*ibid.*, p. 134); sau Michel Ambroise de Lantivy: „În nebunia sa par să fie mai mult țicneală și imbecilitate decât încăpățânare și furie" (Clairambault, 986, p. 104).

[22] *Notes de René d'Argenson*, p. 93. Cf. și: „Numitul d'Amoureux este un tip de furios capabil să-și omoare părinții și să se răzbune cu prețul vieții sale. A fost implicat în toate rebeliunile care au avut loc la spital și a avut un mare rol în aceea în care brigadierul arcașilor [agenți de poliție în Vechiul Regim — *N.t.*] săracilor a fost din nefericire omorât" (*ibid.*, p. 66).

Acesta este primul efort de organizare a lumii azilare a nebuniei, iar prestigiul ei va rămâne destul de mare până la sfârșitul secolului al XVIII-lea pentru ca Tenon să o admită încă drept integral valabilă, în măsura în care ea dictează imperativele coerciției: „Nebunii se împart în imbecili și furioși; și unii și ceilalți cer o supraveghere continuă."[23]

Dar, pornind de la această organizare rudimentară în care doar pericolul morții reușește să îndepărteze pitorescul individual, se vor constitui treptat noi coerențe, permițând puțin câte puțin ceea ce am putea numi o *percepere azilară* a nebuniei. Apar noi calități, care nu mai semnalează doar pericole și nu se supun morții. Evident, este foarte greu de urmărit în meandrele sale ansamblul acestui proces, care nu e semnalat decât prin notițele, întotdeauna foarte scurte, ale registrelor de internare. Dar, până și în aceste texte, se dovedește că nebunia începe să vorbească un limbaj care nu se mai referă la moarte și la viață, ci la ea însăși și la ceea ce poate ea comporta ca sens și nonsens. Aceasta e, desigur, direcția în care putem înțelege distincția atât de frecventă în secolul al XVIII-lea, și atât de neclară pentru noi, între smintiți și alienați. Până la începutul secolului, cele două concepte joacă, unul în raport cu celălalt, un rol simetric și invers; uneori „smintiții" îi desemnează pe bolnavii atinși de delir în grupul general al nebunilor sau alienaților; alteori alienații îi desemnează pe cei care au pierdut orice formă și orice urmă de rațiune printre smintiții care, într-o manieră generală și mai puțin precisă, au „mintea deranjată" sau „spiritul tulbure". Dar puțin câte puțin, în cursul secolului al XVIII-lea, se face o împărțire care are un sens diferit. Alienatul și-a pierdut în întregime adevărul: el este abandonat iluziei tuturor simțurilor, nopții lumii; fiecare dintre adevărurile sale este eroare, fiecare dintre evidențele sale este fantasmă; el e pradă forțelor celor mai oarbe ale nebuniei: „Când căzut într-un fel de demență lipsită de orice rațiune și de orice sentiment de umanitate, când agitat de o pasiune violentă care îl chinuie, el intră într-o frenezie care îl face să respire doar sângele, crima și măcelul, iar în aceste momente de tulburare și de agitație, necunoscând pe nimeni, necunoscându-se nici pe sine, e în stare de orice."[24] Alienatul a depășit toate limitele accesibilității; totul, în lumea sa, a devenit străin de ceilalți și de sine însuși. În universul smintitului, dimpotrivă, există posibilitatea recunoașterii; aici nebunia poate fi totdeauna precizată. Uneori găsește loc în percepție, sau cel puțin în ceea ce poate fi judecată și credință într-o percepție — „este un *smintit* cine își imaginează că i-a apărut Tatăl Etern și i-a dat puterea de a propovădui penitența și de a reforma lumea"[25] —, alteori se situează în aprehensiunea

[23] Tenon, „Projet du rapport sur les hôpitaux civils", *Papiers sur le hôpitaux*, II, f. 228.

[24] B.N., col. „Joly de Fleury", ms. 1301, f. 310.

[25] B.N. Clairambault, ms. 985, p. 128.

intelectuală a adevărului, în maniera în care acesta e recunoscut, în care e dedus și în care se aderă la el: „El persistă mereu în astrologia judiciară și în aceste impietăți misterioase din care își făcuse un sistem de medici."[26] Smintitul nu e ca alienatul care valorifică forțele vii ale nebuniei; el lasă nerațiunea să circule mai mult sau mai puțin secret sub speciile rațiunii; tocmai în legătură cu acest subiect, călugării de la Charenton fac următoarea remarcă: „Ceea ce credea altădată dintr-un principiu de libertinaj sau dintr-o prejudecată criminală, el crede mai curând din extravaganță decât din rațiune; crede că spiritele infernale îl obsedează." Smintitul nu e în întregime străin de lumea rațiunii: el reprezintă mai degrabă rațiunea pervertită, veșnic deviată la fiecare mișcare a spiritului. Se împlinește în el fără încetare periculosul schimb între rațiune și nerațiune, în timp ce alienarea desemnează mai degrabă momentul rupturii. Alienatul este în întregime de partea nonsensului; smintitul în inversiunea sensului.

Fără îndoială, asemenea diferențe au rămas destul de neclare chiar pentru cei care le foloseau, și nimic nu dovedește că ele au fost, la rigoare, urmate. Totuși, principiile organizatorice — viață și moarte, sens și nonsens — revin destul de constant pentru ca aceste categorii să se mențină aproape în întregul secol al XVIII-lea, grupând noțiuni derivate în jurul temelor majore. „Turbatul", de pildă, va desemna un amestec între furie și alienare — un fel de beție a nonsensului în formele ultime ale violenței: Louis Guillaume de la Formassie este internat mai întâi la Bicêtre pentru că nu poate „decât să abuzeze de libertatea sa"; dar curând furia devine mai violentă și se transformă într-un nonsens total: a devenit „turbat"; „nu o cunoaște decât pe o bătrână, numai ea îi duce de mâncare din partea familiei lui, iar servitoarele din casă ar risca să piară din cauza loviturilor sale dacă s-ar apropia de el"[27]. „Încăpățânatul", dimpotrivă, pune tot ceea ce poate fi furios și violență în slujba unei idei smintite. Un anume Roland Genny a fost dus la Bastilia și apoi la Bicêtre pentru „viziuni care sunt din aceeași specie cu acelea ale iluminaților și ale fanaticilor...; simpla vedere a unei fețe bisericești îl înfurie"[28]. Cât despre „spiritul tulburat", el ar ține mai curând de alienare și de imbecilitate, manifestând prin blândețe și incapacitate dezordinea gândurilor sale; într-una din cărțile de intrare la Bicêtre, este vorba despre un fost învățător care, „căsătorindu-se cu o prostituată, căzuse într-o mizerie atât de mare încât spiritul i se tulburase complet"[29].

[26] *Ibid.*, p. 384.
[27] *Ibid.*, p. 1
[28] *Ibid.*, pp. 38–39.
[29] *Ibid.*, p. 129.

Asemenea noțiuni pot părea cu totul precare când sunt confruntate cu clasificările teoretice. Dar consistența lor se poate dovedi cel puțin în manieră negativă prin faptul că ele au rezistat atât de bine și atât de mult la pătrunderea influenței medicale. În timp ce percepția azilară se îmbogățește, medicina îi rămâne străină sau nu intervine decât într-o manieră accidentală și aproape marginală. Abia găsim câteva notații medicale care rămân încă de ordinul pitorescului, ca aceasta de pildă, în legătură cu un smintit care se credea posedat de spirite: „Răul a început din lectura cărților care tratează despre știința cabalistică, iar instabilitatea constituției lui înflăcărate și melancolice l-a accentuat puternic"; și ceva mai departe: „Nebunia sa se manifestă din ce în ce mai des însoțită de o melancolie neagră și de o furie periculoasă."[30] Clasa medicală nu este o clasă de internare; ea poate juca cel mult un rol descriptiv sau, și mai rar, un rol de diagnosticare, dar sub o formă întotdeauna anecdotică: „Ochii lui rătăciți și capul aplecat fără voie pe un umăr arată îndeajuns că vindecarea îi e cât se poate de nesigură."[31]

Se poate deci reconstitui foarte parțial și în limita informațiilor pe care le-am putut aduna o întreagă muncă subterană care a fost paralelă cu efortul de clasificare teoretică, dar care nu-i aparține în nici un fel. Această simultaneitate dovedește, de o parte și de alta, pătrunderea rațiunii în acest domeniu al nebuniei pe care totuși îl înlăturase prin internare. Dar pe de o parte, prin medicină, avem munca de cunoaștere care tratează formele nebuniei ca tot atâtea specii naturale; de cealaltă, un efort de recunoaștere prin care nebunia e lăsată oarecum să vorbească despre ea însăși, să facă auzite voci care, pentru prima dată în istoria Occidentului creștin, nu vor fi nici ale profeției, nici ale transei sau ale posesiunii, nici ale bufoneriei; voci prin care nebunia nu vorbește nici pentru altceva, nici pentru altcineva, ci pentru ea însăși. În tăcerea internării, nebunia a cucerit în mod straniu un limbaj propriu.

Și multă vreme ceea ce se numește în mod tradițional „psihiatria clasică" — într-o manieră aproximativă cea care merge de la Pinel la Bleuler — va forma concepte care nu sunt în fond decât niște compromisuri, neîncetate oscilări între aceste două domenii de experiență pe care secolul al XIX-lea n-a ajuns să le unifice: câmpul *abstract* al unei *naturi teoretice* în care se decupează conceptele teoriei medicale; și spațiul *concret* al unei internări *artificial* stabilite în care nebunia începe să vorbească pentru ea însăși. Au existat un fel de „analitică medicală" și o „percepție azilară" care n-au fost niciodată adecvate una la cealaltă; iar mania

[30] *Ibid.*, pp. 377 și 406.

[31] *Ibid.*, p. 347. Mai trebuie să notăm că aceste observații nu se găsesc în registrele de la Charenton, casă ținută de Frații Saint-Jean de Dieu, adică de un ordin spitalicesc care pretindea că practică medicina.

clasificatoare a psihiatrilor secolului trecut indică probabil o jenă mereu nouă în fața acestor două surse ale experienței psihiatrice și imposibilitatea de a le concilia. Nu este conflictul între experiență și teorie, între familiaritatea cotidiană și știința abstractă, între foarte cunoscut și cunoscut; este, într-o manieră mai secretă, o ruptură în experiența nebuniei așa cum am trăit-o, și poate că încă o mai trăim — ruptură care separă nebunia, considerată de știința noastră maladie mintală, de ceea ce poate ea ceda din ea însăși în spațiul în care cultura noastră a alienat-o. Fidelă amenințărilor cu moartea și sensul limbajului, percepția azilară a făcut, fără îndoială, mai mult decât toată nosografia secolului al XVIII-lea, pentru ca într-o zi să ajungem să fim atenți la ceea ce nebunia putea să spună despre ea însăși. O lucrare mai profund medicală decât medicina era pe cale să se înfăptuiască tocmai acolo unde medicina nu avea curs, tocmai acolo unde nebunii nu erau bolnavi.

*

De-acum, avem firul. Începând din momentul în care, din adâncul secolului al XVIII-lea, vedem nebunii împărțindu-se ca de la sine și ocupând un loc care le aparține numai lor, înțelegem cum au devenit posibile azilul în secolul al XIX-lea, psihiatria pozitivă, nebunia afirmată în sfârșit în drepturile sale. Totul e la locul său, de la un secol la altul: mai întâi internarea, din care provin primele aziluri de nebuni; de unde se naște acea curiozitate — curând milă, mâine umanitarism și solicitudine socială — care va permite apariția lui Pinel și Tuke; care vor provoca la rândul lor marea mișcare de reformă — anchete ale comisarilor, constituire a marilor spitale; care inaugurează, în fine, epoca lui Esquirol și fericirea unei științe medicale a nebuniei. Linia e dreaptă; progresul este la îndemână. Charenton-ul Fraților Saint-Jean de Dieu prevestește Charenton-ul lui Esquirol; iar Salpêtrière, fără îndoială, nu avea decât o destinație, aceea pe care i-a atribuit-o Charcot.

Dar e suficientă puțină atenție pentru ca firul să se rupă. Și nu numai într-un loc. Suntem oare atât de siguri, chiar de la început, de sensul acestei mișcări care, foarte devreme, tinde să-i izoleze pe nebuni? Desigur, în liniștea și imobilitatea internării; această schiță de mișcare, această primă percepție nu e oare semnul că deja ne „apropiem"? Nu numai că ne apropiem de o cunoaștere pozitivă, ci și că apare o sensibilitate mai neliniștită și mai apropiată de însuși sensul nebuniei, ca și o nouă fidelitate față de contururile ei? Lăsăm să vorbească ceea ce e alienat în om, începem să plecăm urechea la atâtea bâlbâieli; auzim cum urcă în această dezordine ceea ce va fi prefigurarea unei ordini; indiferența se deschide spre diferență: oare nu tocmai pentru că nebunia intră în familiaritatea limbajului, oferindu-se aproape deja într-un sistem de schimb?

Nu-i așa că omul, printr-o mișcare ce nu va întârzia să compromită toată structura alienării, începe deja să se recunoască în ea? Iată o perspectivă care ar simplifica istoria și ar fi pe placul sensibilității noastre. Dar ce vrem noi să știm nu e valoarea pe care a căpătat-o pentru noi nebunia, ci mișcarea prin care și-a găsit loc în percepția secolului al XVIII-lea: seria de rupturi, de discontinuități, de explozii prin care a devenit ceea ce este pentru noi în uitarea opacă a ceea ce a fost. Urmărind atent lucrurile, este evident: dacă secolul al XVIII-lea a făcut loc, puțin câte puțin, nebuniei, dacă a diferențiat câteva din chipurile sale, n-a făcut-o apropiindu-se, ci depărtându-se de ea: a trebuit să instaureze o nouă dimensiune, să delimiteze un nou spațiu, și într-un fel o altă singurătate, pentru ca, în mijlocul acestei a doua tăceri, nebunia să poată în sfârșit să vorbească. Dacă ea își găsește loc, o face pe măsură ce este îndepărtată; chipurile sale, diferențele sale, ea nu le datorează unei atenții care se apropie, ci unei indiferențe care o desprinde. Astfel încât va fi dobândită o distanță maximă chiar în ajunul zilei în care va țâșni „eliberată" și va deveni „umană", chiar în ajunul zilei în care Pinel va reforma Bicêtre.[32] Nu ne mai rămâne acum decât să demonstrăm acest lucru.

Nu încape îndoială; rezultatul e chiar acela pe care-l știm; nu există nici un psihiatru, nici un istoric, la începutul secolului al XIX-lea, care să nu cedeze aceleiași mișcări de indignare; din toate părțile același scandal, aceeași virtuoasă dezaprobare: „Nu s-au rușinat să-i țină pe alienați în închisori." Și Esquirol enumeră fortul din Hâ, la Bordeaux, închisorile din Toulouse și Rennes, așezămintele „de tip Bicêtre" pe care le găsim încă la Poitiers, la Caen, la Amiens, la „Castelul" din Angers; „de altfel, sunt puține închisori în care să nu întâlnim alienați furioși; acești nefericiți sunt ținuți în lanțuri în celule alături de criminali. Ce monstruoasă asociere! Alienații liniștiți sunt mai rău tratați decât niște răufăcători."[33]

Tot secolul îi face ecou; în Anglia, cei doi Tuke, deveniți istorici și apologeți ai operei ancestrale[34]; în Germania, după Wagnitz, Reil este

---

[32] Se înțelege că nu e vorba să ne înscriem în dezbaterea dintre hagiografii lui Pinel — ca Sémelaigne — și cei care încearcă să-i scadă originalitatea împrumutând internării clasice toate lozicile umanitare ale secolului al XIX-lea, ca Sérieux și Libert. Pentru noi nu e o problemă de influență individuală, ci de structură istorică — structură a experienței pe care o poate avea o cultură în ce privește nebunia. Polemica între Sémelaigne și Sérieux este o afacere politică și familială. Sémelaigne, aliat cu descendenții lui Pinel, e un radical. În toată această discuție nu e nici urmă de concept.

[33] Esquirol, *Des maladies mentales*, II, p. 138.

[34] S. Tuke, *Description of the Retreat*, York, 1813; D.H. Tuke, *Chapters on History of the Insane*, Londra, 1882.

cel care-i plânge pe acești nefericiți, „aruncați ca niște criminali de stat, în hrube, în carcere, unde nu ajunge vreodată ochiul umanității"[35]. Epoca pozitivistă, timp de mai bine de o jumătate de secol, a stat fără odihnă mărturie a acestei zgomotoase pretenții de a fi eliberat cel dintâi nebunul de o confuzie demnă de milă cu condamnații, de a fi despărțit inocența nerațiunii de culpabilitatea criminalilor.

Or, e un simplu joc să demonstrezi că această pretenție e vană. Există ani când se fac auzite aceleași proteste; înainte de Reil, a fost Franck: „Cei care au vizitat azilurile de alienați în Germania își amintesc cu spaimă de ce au văzut. Te înfiorezi intrând în aceste aziluri ale nefericirii și ale întristării; nu se aude aici decât strigătul disperării și tocmai în el locuiește omul pe care îl deosebesc talentele și virtuțile sale."[36] Înaintea lui Esquirol, înaintea lui Pinel, a fost La Rochefoucauld, a fost Tenon; și înaintea lor, un neîncetat murmur de-a lungul secolului al XVIII-lea, făcut din proteste insistente, reluate an de an chiar de aceia pe care i-am fi crezut cei mai indiferenți, cei mai interesați poate în persistența unei asemenea confuzii. Douăzeci și cinci de ani înaintea exclamațiilor lui Pinel, trebuie oare invocat Malesherbes făcând „vizita închisorilor de stat cu proiectul de a le sparge porțile. Prizonierii pe care i-a găsit cu spiritul alienat... au fost trimiși în case unde societatea, exercițiul și atențiile pe care le prescrisese cu grijă trebuiau, spunea el, să-i vindece"[37]? Ceva mai târziu, și cu o voce mai surdă, au existat toți acei directori, economi, supraveghetori care din generație în generație au cerut totdeauna și uneori au obținut același lucru: separarea nebunilor de corecționari; a existat acel stareț de la Charité de Senlis care îl implora pe locotenentul de poliție să îndepărteze mai mulți prizonieri și să-i închidă mai curând în vreo fortăreață[38], a existat acel supraveghetor al închisorii din Braunschweig care cere — și suntem de abia în 1713 — să nu fie amestecați nebunii cu internații care lucrează în ateliere[39]. Ceea ce secolul al XIX-lea a formulat zgomotos, cu toate resursele patetismului său, nu spusese oare și repetase neobosit, cu voce scăzută, secolul al XVIII-lea? Esquirol, și Reil, și cei doi Tuke au făcut oare într-adevăr altceva decât să reia, pe un ton mai ridicat, ceea ce era, de ani întregi, unul dintre locurile comune ale practicii azilare? Lenta emigrare a nebunilor despre care am vorbit, de la 1720 până la Revoluție, nu e probabil decât efectul cel mai vizibil al acestui proces.

---

[35] Citat de Esquirol, *loc. cit.*, pp. 134–135.
[36] *Ibid.*, p. 135.
[37] Mirabeau, *Des lettres de cachet*, cap. XI, *Œuvres*, ed. Merilhou, I, p. 269.
[38] Arsenal, ms. 11168. Cf. Ravaisson, *Archives de la Bastille*, vol. XIV, p. 275.
[39] Kirchhoff, *loc. cit.*, pp. 110–111.

Și totuși, să ascultăm ce s-a spus în această semităcere. Ce argumente are starețul din Senlis, când cere să fie îndepărtat de nebuni unul din corecționari? „E demn de milă, ca și alți doi sau trei dintre ei, care ar putea trăi mai bine în vreo fortăreață, din cauza companiei altor șase care sunt nebuni și care îi chinuie zi și noapte." Iar sensul acestei fraze va fi atât de bine înțeles de locotenentul de poliție încât internații în discuție vor fi repuși în libertate. Cât despre reclamațiile supraveghetorului din Braunschweig, ele au același sens: atelierul este deranjat de strigătele și dezordinile smintiților; furia lor este un veșnic pericol, încât e mult mai bine să fie trimiși în celulele unde sunt ținuți legați. Putem deja presimți că, de la un secol la altul, aceleași proteste n-aveau în fond aceeași valoare. La începutul secolului al XIX-lea se manifestă indignarea că nebunii nu sunt mai bine tratați decât condamnații de drept comun sau prizonierii de stat; de-a lungul secolului al XVIII-lea, se apreciază că internații ar merita o soartă mai bună decât aceea care îi confundă cu smintiți. Pentru Esquirol, scandalul este datorat faptului că niște condamnați nu sunt decât condamnați; pentru starețul din Senlis, faptului că nebunii nu sunt, la urma urmei, decât niște nebuni.

Diferență care nu cântărește poate atât de mult și pe care am fi putut-o ghici cu ușurință. Și totuși, era necesar să fie pusă în valoare pentru a înțelege cum s-a transformat de-a lungul secolului al XVIII-lea conștiința nebuniei. Ea n-a evoluat în cadrul unei mișcări umanitare care ar fi apropiat-o, puțin câte puțin, de realitatea umană a nebunului, de chipul său cel mai apropiat și cel mai demn de milă; n-a evoluat nici sub presiunea unei nevoi științifice care ar fi făcut-o mai atentă, mai fidelă față de ceea ce nebunia poate avea de spus despre ea însăși. Dacă s-a schimbat treptat, a făcut-o în interiorul acestui spațiu, real și artificial totodată, al internării; sunt alunecări imperceptibile în structurile sale, sau câteodată crize violente, ce au format treptat conștiința nebuniei care va fi contemporană Revoluției. Pentru faptul că nebunii ajung să fie izolați progresiv, că monotonia smintelii se împarte în specii rudimentare — nici un progres medical, nici o abordare umanitară nu e responsabilă. Fenomenul se naște chiar din adâncul internării; ei trebuie să-i cerem socoteală de ceea ce este această nouă conștiință a nebuniei.

Conștiință politică, mai curând decât filantropică. Căci dacă în secolul al XVIII-lea se observă că printre internați, printre libertini, desfrânați, copii risipitori, există oameni a căror dezordine e de o altă natură și a căror neliniște a ireductibilă, faptul se datorează tocmai acestor internați. Ei sunt primii care protestează, și cu cea mai mare violență. Miniștri, locotenenți de poliție, magistrați sunt asaltați de aceleași plângeri, reluate permanent, interminabile: unul îi scrie lui Maurepas și se indignează că e „amestecat cu nebuni între care există furioși, astfel încât în

orice moment risc să primesc din partea lor periculoase insulte"[40], altul — abatele de Montcrif — reia aceeași plângere către locotenentul Berryer: „Iată a noua lună de când sunt ținut, în cel mai oribil bârlog, împreună cu cincisprezece sau douăzeci de nebuni furioși, talmeș-balmeș cu epilepticii."[41] Pe măsură ce se avansează în secol, protestele împotriva internării sunt tot mai vehemente: nebunia devine tot mai mult obsesia internaților, imaginea însăși a umilirii lor, a rațiunii lor învinse și reduse la tăcere. Nu e departe ziua când Mirabeau va recunoaște în promiscuitatea rușinoasă a nebuniei un instrument subtil de îndobitocire a celor care trebuie eliminați și, totodată, imaginea însăși a despotismului, bestialitate triumfătoare. Nebunul nu e prima și cea mai inocentă victimă a internării, ci cel mai obscur și cel mai vizibil, cel mai insistent dintre simbolurile puterii care internează. Surda obstinație a puterilor se află acolo, în mijlocul internaților, în această stridentă prezență a nerațiunii. Lupta împotriva forțelor instituite, împotriva familiei, împotriva Bisericii se reia în chiar inima internării, în saturnaliile rațiunii. Iar nebunia reprezintă atât de bine aceste puteri care pedepsesc încât joacă efectiv rolul pedepsei suplimentare, acel adaos de supliciu care menține ordinea în pedeapsa uniformă a închisorilor. La Rocherfoucauld-Liancourt depune mărturie în acest sens în raportul său către Comitetul pentru cerșetorie: „Una dintre pedepsele aplicate epilepticilor și celorlalți infirmi din săli, chiar și bieților săraci, este de a-i pune printre nebuni."[42] Scandalul constă doar în faptul că nebunii sunt adevărul brutal al internării, instrumentul pasiv a ceea ce e mai rău în interiorul ei. Nu trebuie oare să vedem în acest fapt — și el loc comun în toată literatura internării din secolul al XVIII-lea — semnul că sejurul într-o închisoare duce în mod necesar la nebunie? Trăind în această lume delirantă, în mijlocul triumfului nerațiunii, cum să nu-i reîntâlnești, prin fatalitatea locurilor și a lucrurilor, tocmai pe aceia care sunt simbolul viu al acestei lumi: „Voi observa că cea mai mare parte a smintiților închiși în casele de forță și în închisorile de stat *au devenit* smintiți, cei dintâi pentru că au fost exagerat de rău tratați, ceilalți din cauza ororii solitudinii în care întâlnesc în fiecare clipă atracțiile unei imaginații stimulate de durere."[43]

Prezența nebunilor printre prizonieri nu e limita scandaloasă a internării, ci adevărul său; nu abuz, ci esență. Polemica împotriva internării, pe care o întreține secolul al XVIII-lea, atinge chiar amestecul care se face între nebuni și oameni rezonabili; dar nu atinge raportul fundamental

---

[40] Bourges de Longchamp, Arsenal, ms. 11496.

[41] Citat în Bonnafous-Sérieux, *loc. cit.*, p. 221.

[42] La Rochefoucauld-Liancourt, „Rapport au Comité de mendicité", *loc. cit.*, p. 47.

[43] Mirabeau, *loc. cit.*, p. 264.

admis între nebuni și internare. Oricare ar fi atitudinea adoptată, aceasta nu e în discuție. Mirabeau, prietenul oamenilor, e la fel de sever față de internare ca și față de internații înșiși; pentru el nici unul dintre cei închiși în „celebrele închisori de stat" nu e nevinovat; dar locul lor nu e în aceste case costisitoare, unde duc o viață inutilă; de ce să închizi „fete ale plăcerii care, transportate în manufacturile de provincie, ar deveni fete ale muncii"? sau, mai mult, „scelerați care nu așteaptă decât libertatea de a fi spânzurați. De ce acești oameni, puși în lanțuri ambulante, nu sunt folosiți la acele munci care ar putea fi dăunătoare pentru muncitorii voluntari? Ar servi de exemplu..." Odată retrasă toată această populație, ce ar rămâne în casele de internare? Cei care nu pot fi plasați nicăieri în altă parte, și care le aparțin de drept: „Câțiva prizonieri de stat ale căror crime nu trebuie dezvăluite", cărora e bine să le fie alăturați „bătrâni care, după ce au consumat în desfrâu și în risipă tot rodul muncii lor de o viață, având totdeauna ambițioasa perspectivă de a muri la spital, ajung aici liniștiți"; în sfârșit, smintiții care trebuie oricum să zacă pe undeva: „Aceia pot vegeta oriunde."[44] Mirabeau-fiul își dezvoltă demonstrația în sens invers: „Desfid în mod formal pe oricine să arate că prizonierii de stat, scelerații, libertinii, nebunii, bătrânii ruinați formează, nu spun majoritatea, dar măcar o treime, un sfert, a zecea parte din locuitorii fortărețelor, ai locurilor de detenție și ai închisorilor de stat." Scandalos pentru el nu e deci că alienații sunt amestecați cu scelerații, ci că ei nu constituie esențialul populației internate; cine se poate plânge deci că e amestecat cu criminalii? Nu cei care și-au pierdut pentru totdeauna rațiunea, ci cei care au trecut, în tinerețe, printr-un moment de rătăcire: „Aș putea întreba... de ce sunt confundați scelerații cu libertinii... Aș putea întreba de ce sunt lăsați unii tineri care au predispoziții periculoase alături de oameni care îi vor duce foarte rapid la ultimul grad de corupție... În sfârșit, dacă acest amestec de libertini și scelerați există, cum e prea adevărat, de ce prin această reunire odioasă, infamă, atroce ne face vinovați de cea mai abominabilă ticăloșie, aceea de a împinge oamenii la crimă?" Cât despre nebuni, ce altă soartă li s-ar putea dori? Nici destul de rezonabili pentru a nu fi închiși, nici destul de înțelepți pentru a nu fi tratați ca niște scelerați, „e prea adevărat că trebuie ascunși de societate cei care și-au pierdut uzul rațiunii"[45].

Vedem cum a funcționat, în secolul al XVIII-lea, critica politică a internării. Câtuși de puțin în sensul unei eliberări a nebuniei; nu putem nicidecum spune că ea a permis să se acorde alienaților o atenție mai filantropică sau mai medicală. Dimpotrivă, ea a legat mai puternic ca

[44] Mirabeau, *L'Ami des hommes*, ed. din 1758, vol. II, pp. 414 și urm.
[45] Mirabeau, *loc. cit.*, p. 264.

oricând nebunia de internare, și aceasta printr-o legătură dublă; una care făcea din ea simbolul însuși al puterii care închide, și reprezentantul ei derizoriu și obsedant în lumea internării; cealaltă care o desemna ca obiectul privilegiat al tuturor măsurilor de internare. Subiect și obiect, imagine și scop al reprimării, simbolul al arbitrarului său orb și justificare a tot ce poate fi rezonabil și întemeiat în ea. Printr-un cer paradoxal, nebunia apare în sfârșit ca singura rațiune a unei internări a cărei profundă nerațiune o simbolizează. Atât de aproape încă de această gândire a secolului al XVIII-lea, Michelet o va formula cu o surprinzătoare rigoare; el regăsește chiar mecanismul gândirii lui Mirabeau, în legătură cu șederea sa la Vincennes în același timp cu Sade:

— Mai întâi, internarea alienează: „Închisoarea face nebuni. Cei găsiți la Bastilia, la Bicêtre erau năuci."

— Al doilea moment: ceea ce e mai nerațional, mai rușinos și mai profund imoral în puterile secolului al XVIII-lea este reprezentat în spațiul internării, și încă de un nebun: „Am văzut furiile de la Salpêtrière. Exista la Vincennes un nebun înspăimântător, veninosul Sade, care scria cu speranța că va corupe timpurile viitoare."

— Al treilea moment: tocmai acestui singur nebun ar fi trebuit să i se rezerve internarea și nu s-a făcut nimic: „Curând a fost eliberat, în vreme ce Mirabeau a rămas acolo."[46]

*

Se creează deci un vid în mijlocul internării; un vid care izolează nebunia, o denunță în ceea ce are ea ireductibil, insuportabil pentru rațiune; ea apare acum și cu tot ceea ce o distinge de toate formele sale închise. Prezența nebunilor în închisoare pare o nedreptate; dar *pentru ceilalți*. Această mare învăluire, în care era prinsă confuza unitate a nerațiunii, se rupe. Nebunia se individualizează, îngemănată în mod ciudat cu crima, legată cel puțin de ea, printr-o învecinare care încă nu e pusă în discuție. În această internare golită de o parte a conținutului său, cele două figuri sunt singurele care subzistă, ele simbolizează ceea ce poate fi necesar în internare: ceea ce merită de-acum să fie internat. Luându-și distanțele, devenind în sfârșit o formă identificabilă în lumea tulbure a nerațiunii, n-a eliberat nebunia; între ea și internare s-a stabilit o apartenență profundă, o legătură care e aproape de esență.

---

[46] *Histoire de France*, ediția din 1899, pp. 293–294. Faptele sunt inexacte. Mirabeau a fost internat de Vincennes între 8 iunie 1777 și 13 decembrie 1780. Sade a stat aici de la 15 februarie 1777 la 29 februarie 1784, cu o întrerupere de treizeci și nouă de zile în 1778. De altfel, n-a părăsit Vincennes decât pentru a merge la Bastilia.

Dar în același moment, internarea traversează o altă criză, și mai profundă, pentru că nu pune în discuție doar rolul ei de represiune, ci chiar existența sa; o criză care nu vine din interior și nu e asociată unor proteste politce, ci care urcă încet dintr-un întreg orizont economic și social. Internarea, fără îndoială, n-a jucat rolul simplu și eficace ale cărui virtuți îi erau atribuite pe vremea lui Colbert; dar ea răspundea prea mult unei necesități reale pentru a nu se integra altor structuri și a nu fi utilizată în alte scopuri.

Și mai întâi a servit drept releu în deplasările demografice determinate de popularea coloniilor. De la începutul secolului al XVIII-lea, locotenentul de poliție îi trimite ministrului lista internaților de la Bicêtre și de la Salpêtrière care sunt „buni pentru Insule", și solicită pentru ei ordine de plecare[47]; acesta nu e decât încă un mijloc de a elibera Spitalul general de o întreagă populație stânjenitoare, dar activă, care nu ar putea fi ținută închisă la infinit. De-abia în 1717, prin înființarea „Companiei Occidentului", exploatarea Americii se integrează complet în economia franceză. S-a recurs la populația internată; încep atunci faimoasele plecări de la Rouen și La Rochelle — căruțe pentru fete, iar pentru băieți — lanțul. Nu s-au repetat primele violențe din 1720[48], dar obiceiul acestor deportări s-a păstrat, adăugând mitologiei internării o nouă teroare. Oamenii încep să fie închiși pentru ca apoi să fie „trimiși în Insule"; este vorba de a constrânge o întreagă populație mobilă să se expatrieze și să meargă să exploateze teritoriile coloniale; internarea devine antrepozitul în care sunt ținuți în rezervă emigranții care vor fi trimiși la momentul potrivit, și într-o regiune determinată. Începând din această epocă, măsurile de internare nu mai depind doar de piața mâinii de lucru din Franța, ci și de starea de colonizare din America: curs al mărfurilor, dezvoltare a plantațiilor, rivalitate între Franța și Anglia, războaie maritime care încurcă și comerțul, și emigrarea. Vor exista perioade de blocaj, ca și timpul războiului de șapte ani; vor exista, dimpotrivă, faze în timpul cărora cererea va fi foarte activă, iar populația internată va fi cu ușurință expediată în America.[49]

Pe de altă parte, se produce, începând din a doua jumătate a secolului, o importantă schimbare în structurile agricole: dispariția progresivă în Franța, ca și în Anglia, a pământurilor comunale. Împărțirea lor, care

[47] Cf. Arsenal, ms. 12685 și 12686 pentru Bicêtre și 12692–12695 pentru Salpêtrière.

[48] Mai ales acelea comise de companiile speciale însărcinate să recruteze colonii, „bandulierii de pe Mississippi". Cf. descrierea amănunțită în Levasseur, *Recherches historiques sur le système de Law*, Paris, 1854.

[49] „Se căutau pe atunci tineri dispuși a se duce de bunăvoie în colonii" (Prévost, *Manon Lescaut*, trad. de Alice Gabrielescu, Editura pentru Literatură, București, 1962, p. 201).

era autorizată, devine obligatorie în Franța în 1770. Direct sau indirect, marii proprietari sunt cei care profită de aceste măsuri: micile crescătorii de animale sunt ruinate; acolo unde bunurile comunale au fost împărțite, în mod egal, între familii sau gospodării, se constituie mici proprietăți, a căror supraviețuire este precară.[50] Pe scurt, o întreagă populație rurală se vede despărțită de pământul ei și constrânsă să ducă viața muncitorilor agricoli, expuși crizelor de producție și șomajului; o dublă presiune se exercită alternativ asupra salariilor, tinzând să le reducă într-o manieră continuă: recoltele proaste fac să scadă veniturile agricole, cele bune fac să scadă prețurile de vânzare. Începe o recesiune care se va tot amplifica în cei douăzeci de ani ce precedă Revoluția.[51] Sărăcia și șomajul, care erau, mai ales de la mijlocul secolului al XVIII-lea, fenomene urbane, în vreme ce la țară n-aveau decât un caracter sezonier, vor deveni probleme rurale. *Workhouses* și spitale generale se construiseră, în cea mai mare parte, în regiuni unde manufacturile și comerțul se dezvoltaseră cel mai rapid, așadar acolo unde populația era cea mai densă. Vor trebui ele create acum în regiunile agricole unde domnește o criză aproape permanentă?

Pe măsură ce avansăm în secol, internarea se vede legată de fenomene din ce în ce mai complexe. Ea devine din ce în ce mai urgentă, dar tot mai dificilă și mai ineficace. Se succedă trei crize grave, aproape contemporane în Franța și în Anglia: primelor două li se va răspunde printr-o agravare a practicilor internării. Celei de-a treia nu va mai fi posibil să i se opună mijloace atât de simple. Și chiar internarea va fi pusă în discuție.

Prima criză, violentă, dar tranzitorie, a avut loc în momentul tratatului de la Aix-la-Chapelle: eveniment de suprafață, pentru că de fapt marile structuri nu sunt atinse, iar relansarea economică se amorsează chiar a doua zi după război.[52] Dar soldații concediați, internații care așteaptă schimbul de teritorii coloniale ocupate, concurența manufacturilor engleze provoacă o mișcare de șomaj destul de accentuată pentru

[50] Controlorul general Laverdy ordonă împărțirea terenurilor comunale prin Declarația regală din 5 iulie 1770 (cf. Sagnac, *La Formation de la société française moderne*, pp. 256 și urm.) Fenomenul a fost mai sensibil în Anglia decât în Franța; marii proprietari obțin cu ușurință dreptul de îngrădire, în timp ce în Franța intendenții s-au opus adesea la acest lucru.

[51] Cf. Labrousse, *La Crise de l'économie française à la fin de l'Ancien Régime*, Paris, 1944.

[52] Arnould dă următoarele cifre pentru volumul de schimburi cu exteriorul: pentru perioada 1740–1748, 430,1 milioane de livre; pentru perioada 1749–1755, 616,7 milioane; numai exportul a crescut cu 103 milioane de livre (*De la balance du commerce et des relations commerciales extérieures de la France*, Paris, an III, ed. a 2-a).

ca peste tot să existe teama de răzmerițe sau de o emigrație masivă: „Manufacturile de care eram atât de legați își închid peste tot porțile; cele din Lyon sunt la pământ; există mai mult de 12 000 de lucrători cerșetori la Rouen, tot atâția la Tours etc. Mai bine de 20 000 de lucrători au ieșit din regat în ultimele trei luni ca să meargă printre străini, în Spania, Germania etc., unde sunt primiți și unde guvernul e econom."[53] Se încearcă frânarea fenomenului, decretându-se arestarea tuturor cerșetorilor: „S-a dat ordin să fie arestați toți cerșetorii din regat; jandarmii călare acționează în acest scop la țară, ca și la Paris, unde există siguranța că nu vor scăpa, fiind prinși din toate părțile."[54] Dar, mai mult decât în trecut, internarea se dovedește impopulară și zadarnică: „Arcașii din Paris care au în sarcină săracii, și care sunt numiți arcași de strachină, au arestat niște bieți coate-goale, apoi, confundând înfățișarea sau făcându-se că o confundă, au arestat copii de burghezi, ceea ce a declanșat primele revolte; s-au semnalat răzmerițe pe 19 și 20 ale acestei luni, dar pe 23 au fost cele mai mari. Adunându-se tot poporul în cartierele unde s-au făcut aceste capturi, au fost omorâți în această zi patru până la opt dintre arcași."[55] În final spitalele dau pe dinafară, fără să se fi rezolvat cu adevărat vreo problemă: „La Paris, toți cerșetorii au fost eliberați după arestare și ca urmare a răzvrătirilor pe care le-am văzut; suntem inundați de ei pe străzi și pe marile drumuri."[56] De fapt, abia expansiunea economică a anilor următori va absorbi șomajul.

În jurul anului 1765, o nouă criză, mult mai puternică. Comerțul francez s-a prăbușit; exportul a scăzut cu mai mult de jumătate[57]; în urma războiului, comerțul cu coloniile e practic întrerupt. Mizeria e generală. Rezumând toată istoria economică a Franței secolului al XVIII-lea, Arnould scrie: „Să ne amintim starea de prosperitate pe care a trăit-o Franța după căderea Sistemului până la jumătatea acestui secol și să o comparăm cu plăgile profunde făcute avutului public de războiul din 1755."[58] În aceeași epocă, Anglia traversează o criză la fel de gravă; dar ea are cu totul alte cauze și o alură cu totul diferită; în urma cuceririlor coloniale, comerțul crește în proporții considerabile[59]; dar o serie de recolte proaste (1756–1757), întreruperea schimburilor cu țările agricole ale Europei provoacă o mare creștere a prețului alimentelor. De o parte

---

[53] Argenson, *Journal et Mémoires*, vol. VI, p. 228, 19 iulie 1750.

[54] *Ibid.*, p. 80, 30 noiembrie 1749.

[55] *Ibid.*, pp. 202–203, 26 mai 1750.

[56] *Ibid.*, p. 228, 19 iulie 1750.

[57] Totalul exporturilor pentru perioada 1749–1755 fusese de 341,2 milioane de livre; pentru perioada 1756–1763, este de 148,9 milioane. Cf. Arnould, *loc. cit.*

[58] *Ibidem.*

[59] Totalul exporturilor pentru anul 1748 fusese de 11 142 202 livre; în 1760, 14 693 270. Cf. Nicholls, *English Poor Laws*, II, p. 54.

și de alta, crizei i se răspunde prin internare. Cooper publică în 1765 un proiect de reformă a instituțiilor caritabile; propune să se creeze în fiecare *hundred*, sub dubla supraveghere a nobilimii și a clerului, case care ar cuprinde o infirmerie pentru bieții bolnavi, ateliere pentru săracii valizi, și zone de corecție pentru cei care refuză să muncească. Numeroase case sunt înființate la țară după acest model care la rândul lui era inspirat de acea *workhouse* a lui Carlford. În Franța, o ordonanță regală din 1764[60] prevede deschiderea unor locuri de detenție pentru cerșetori; dar decizia nu va începe să fie aplicată decât după o hotărâre a Consiliului din 21 septembrie 1767: „Să fie pregătite și stabilite în diferitele părți ale regatului case suficient de închise pentru a-i primi pe vagabonzi... Cei care vor fi deținuți în numitele case vor fi hrăniți și întreținuți pe cheltuiala Majestății Sale." În anul următor se deschid 80 de locuri de detenție pentru cerșetori în toată Franța; ele au aproape aceeași structură și aceeași destinație ca spitalele generale; regulamentul depoului din Lyon, de exemplu, prevede că vor fi primiți aici vagabonzii și cerșetorii condamnați la temniță prin judecata ofițerilor de jandarmi, „prostituatele arestate în urma trupelor", „indivizii trimiși prin ordinul regelui", „smintiții, săracii și abandonații, ca și cei pentru care se va plăti pensie"[61]. Mercier oferă o descriere a acestor locuri de detenție care arată cât de puțin diferă ele de vechile case ale Spitalului general; aceeași mizerie, același amestec, aceeași trândăvie: „Închisori de tip nou, concepute ca să fie curățate rapid străzile și drumurile de cerșetori, ca să nu se mai vadă mizeria insolentă alături de fastul insolent. Cerșetorii sunt aruncați fără nici o urmă de omenie în niște adăposturi fetide și tenebroase unde rămân în plata Domnului. Inactivitatea, hrana proastă, înghesuiala tovarășilor lor de mizerie nu întârzie să-i facă să dispară unul după altul."[62] De fapt, multe dintre aceste locuri de detenție n-au funcționat decât în vremea crizei.

Aceasta pentru că, începând din 1770 și în timpul întregii perioade de recesiune care va urma, practica internării începe să dea înapoi; crizei care se declanșează atunci nu i se va mai răspunde prin internare, ci prin măsuri care tind să o limiteze.

Edictul lui Turgot privind comerțul cu grâne provocase o scădere a prețurilor la cumpărare, dar o creștere foarte puternică la vânzare, chiar în momentul în care împărțirea bunurilor comunale dezvolta proletariatul agricol. Totuși Turgot determină închiderea mai multor locuri de detenție pentru cerșetori, iar când Necker va ajunge la putere, 47 dintre

---

[60] În anul precedent fusese creată o comisie pentru a studia mijloacele de lichidare a cerșetoriei. Ea e cea care va redacta ordonanța din 1764.

[61] Art. 1 din „Titre du Règlement de Dépôt de Lyon", 1783, citat în Lallemand, IV, p. 278.

[62] Mercier, *Tableau de Paris*, ed. 1783, vol. IX, p. 120.

ele nu vor mai exista; unele, cum e cel din Soissons, vor fi luat aspectul de spitale pentru bătrâni și bolnavi.[63] Câțiva ani mai târziu, Anglia, în urma războiului din America, va traversa o criză de șomaj destul de gravă. Parlamentul votează atunci — în 1782 — un act *for the better relief and Employment of the Poor*"[64]. Este vorba despre o întreagă reorganizare administrativă care tinde să deposedeze autoritățile municipale de puterile lor principale în ceea ce privește cerșetoria; de-acum înainte magistrații de district sunt cei care îi vor desemna pe „gardienii" săracilor în fiecare parohie, și pe directorii de *workhouses*; ei vor numi un inspector, ale cărui puteri de control și de organizare sunt aproape absolute. Dar ceea ce contează în primul rând este că alături de *workhouses* se vor înființa *poorhouses*, care nu vor fi în mod real destinate decât acelora care au devenit „nevoiași prin vârstă, boală sau infirmități, și sunt incapabili să-și asigure subzistența prin munca lor". Cât despre săracii valizi, nu vor fi trimiși nici în aceste case, nici în *workhouses*, ci va trebui să li se găsească în cel mai scurt timp posibil o muncă potrivită cu forțele și capacitățile lor; va fi necesară o asigurare că munca astfel făcută le e retribuită corect. Cu Turgot, cu *Gilbert's Act*, nu ne aflăm la sfârșitul internării, ci în momentul în care ea apare deposedată de puterile sale esențiale. Uzată de folosința îndelungată, ea își descoperă brusc limitele. Se știe acum că nu poate rezolva o criză de șomaj, că nu poate acționa asupra prețurilor. Dacă are încă un sens, e în măsura în care privește o populație nevoiașă, incapabilă să-și asigure necesitățile. Dar nu mai poate figura, într-un mod eficient, în structurile economice.

*

Toată politica tradițională a asistenței și a reprimării șomajului este repusă în discuție. Se impune urgent o reformă.

Treptat, mizeria se eliberează de vechile confuzii morale. S-a văzut că șomajul a luat în timpul crizelor un chip care nu mai putea fi confundat cu cel al lenei; s-a văzut că sărăcia și trândăvia au fost forțate să se răspândească la țară, acolo unde se crezuse că se recunosc tocmai formele cele mai imediate și mai pure ale vieții morale; toate acestea au dezvăluit că mizeria nu ține poate doar de ordinea vinii: „Cerșetoria este fructul mizeriei, care e ea însăși rezultatul unor accidente survenite fie în cultivarea pământului, fie în producția manufacturilor, fie în creșterea

---

[63] Cf. Sérieux, „Le quartier d'aliénés du dépôt de Soissons" (*Bulletin de la Société historique de Soissons*, 1934, vol. V, p. 127). „Locul de detenție din Soissons este în mod sigur unul dintre cele mai frumoase așezăminte și dintre cele mai bine conduse care există în Franța" (Récalde, *Traité sur les abus qui subsistent dans les hôpitaux du Royaume*, p. 110).

[64] Cunoscut sub numele de *Gilbert's Act*.

prețului alimentelor, într-un excedent al populației etc."[65] Sărăcia devine o problemă economică.

Dar nu contingentă — nici destinată să fie suprimată pentru totdeauna. Există o anumită cantitate de mizerie care nu va putea fi îndepărtată — un fel de fatalitate a sărăciei care trebuie să însoțească până la sfârșitul timpurilor toate formele societății, chiar acolo unde sunt puși la treabă toți leneșii: „Nu trebuie să existe săraci într-un stat bine guvernat, în afară de cei care se nasc în sărăcie sau care ajung la ea din întâmplare."[66] Acest fond de mizerie este oarecum inalienabil: stare moștenită prin naștere sau fenomen accidental, el formează o parte care n-ar putea fi evitată. Multă vreme nu s-a putut concepe un stat în care să nu fie săraci, într-atât starea de nevoie apărea înscrisă în destinul omului și în structura societății: proprietate, muncă și sărăcie sunt termeni care rămân legați în gândirea filozofilor până în secolul al XIX-lea.

Necesară pentru că nu poate fi suprimată, această parte a sărăciei e necesară și pentru că face posibilă bogăția. Pentru că muncește și pentru că nu consumă mult, clasa celor aflați în nevoie îi permite unei națiuni să se îmbogățească, să-și pună în valoare câmpurile, coloniile și minele, să fabrice produse care vor fi puse în vânzare în toată lumea; pe scurt, ar fi sărac un popor care n-ar avea săraci. Sărăcia devine un element indispensabil în stat. În ea se ascunde viața cea mai secretă, dar și cea mai reală a unei societăți. Săracii formează baza și gloria națiunilor. Iar mizeria lor, care nu poate fi desființată, trebuie exaltată și omagiată. „Proiectul meu este doar de a atrage o parte a acestei atenții vigilente (a puterii) asupra porțiunii suferinde a Poporului...; ajutoarele pe care i le datorăm țin esențialmente de onoarea și de prosperitatea unui Imperiu ai cărui Săraci sunt peste tot cea mai fermă susținere a sa, căci un suveran nu-și poate păstra și extinde domeniul fără a favoriza populația, cultura Pământurilor, Artele și comerțul; iar Săracii sunt agenții necesari ai acestor mari puteri care stabilesc adevărata forță a unui Popor."[67] Există aici o întreagă reabilitate morală a Săracului care desemnează, în profunzime, o reintegrare economică și socială a personajului său. În economia mercantilistă, nefiind nici producător, nici consumator, Săracul nu avea loc: trândav, vagabond, șomer, el nu era bun decât de internat, măsură prin care era exilat și oarecum scos din societate. Odată cu industria născândă care are nevoie de brațe de muncă, el face parte din nou din corpul națiunii.

---

[65] Brissot de Warville, *Théorie des lois criminelles* (1781), vol. I, p. 79.
[66] *Encyclopédie*, art. „Hôpital".
[67] *Ibid*. Récalde, Prefață, pp. II, III.

Astfel, gândirea economică elaborează pe noi baze noțiunea de Sărăcie. Existase întreaga tradiție creștină, pentru care cel care avea o existență reală și concretă, o prezență trupească, era Săracul: chip mereu individual al nevoii, trecere simbolică a lui Dumnezeu întrupat om. Abstracțiunea internării îl îndepărtase pe Sărac, îl confundase cu alte figuri, învăluindu-l într-o condamnare etică, dar nu-i disociase trăsăturile. Secolul al XVIII-lea descoperă că „Săracii" nu există, ca realitate concretă și ultimă; că în ei, pentru prea multă vreme, au fost puse laolaltă două realități de natură diferită.

Pe de o parte, există *Sărăcia*: diminuare a hranei și a banilor, situație economică legată de starea comerțului, a agriculturii, a industriei. Pe de altă parte, există *Populația*: nu un element pasiv supus fluctuațiilor bogăției, ci forță care face parte, și încă direct, din situația economică, din mișcarea producătoare de bogăție, pentru că munca omului e cea care o creează, sau cel puțin o transmite, o deplasează și o multiplică. „Săracul" era o noțiune confuză, în care se amestecau această bogăție care este Omul și stare de Nevoie care e recunoscută ca esențială pentru umanitate. De fapt, între Sărăcie și Populație există un raport riguros invers.

În această privință, fiziocrați și economiști sunt de acord. Populația este prin ea însăși unul dintre elementele bogăției; ea îi formează chiar sursa sigură și inepuizabilă. Pentru Quesnay și discipolii săi, omul reprezintă medierea esențială între pământ și bogăție: „*Cât face omul, atât face pământul*, spune un proverb înțelept. Dacă omul e nul, așa e și pământul. Cu oamenii, se dublează pământul posedat; se defrișează; se cumpără. Numai Dumnezeu a știut să facă un om din pământ, peste tot s-a știut ca prin oameni să se posede pământul, sau măcar produsul lui, ceea ce e totuna. Prin urmare, primul dintre bunuri e de a avea oameni, iar al doilea, pământ."[68]

Pentru economiști, populația e un bun tot atât de esențial. Chiar mai mult, dacă e adevărat că pentru ei bogăția e creată nu numai în munca agricolă, ci în orice transformare industrială, până și în circulația comercială. Bogăția este legată de o muncă efectuată în mod real de către om: „Statul neavând bogății reale, în afară de produsele anuale ale pământurilor sale și ale industriei locuitorilor săi, bogăția sa va fi cea mai mare atunci când produsul fiecărui pogon de pământ și al industriei fiecărui individ va fi dus în punctul cel mai înalt cu putință."[69] În mod paradoxal, o populație va fi cu atât mai prețioasă cu cât va fi mai numeroasă, pentru că va oferi industriei o mână de lucru ieftină, ceea ce, prin scă-

---

[68] Mirabeau, *L'Ami des hommes*, ed. din 1758, vol. I, p. 22.

[69] Turgot, „Éloge de Gournay", *Œuvres*, ed. Schelle, vol. I, p. 607.

derea prețului de cost, va permite o dezvoltare a producției și a comerțului. Pe această piață infinit deschisă a mâinii de lucru, „prețul fundamental" — care corespunde, pentru Turgot, subzistenței lucrătorului — și prețul determinat de cerere și ofertă sfârșesc prin a se întâlni. O țară va fi deci cu atât mai favorizată în concurența comercială cu cât va avea la dispoziție cea mai mare bogăție virtuală — o populație numeroasă.[70]

Eroare grosolană a internării și greșeală economică: se consideră că mizeria poate fi suprimată scoțând din circuit și întreținând prin milă o *populație săracă*. De fapt, se maschează artificial *sărăcia*; și se elimină în mod real o parte a *populației*, bogăție mereu dată. Oare crede cineva că nevoiașii sunt ajutați să iasă din sărăcia lor provizorie? În realitate, sunt împiedicați s-o facă: se restrânge piața mâinii de lucru, ceea ce e cu atât mai periculos cu cât se întâmplă într-o perioadă de criză. Dimpotrivă, ar trebui ca scumpetea produselor să fie atenuată printr-o mână de lucru ieftină, iar raritatea să le fie compensată printr-un nou efort industrial și agricol. Singurul remediu rezonabil: reașezarea acestei întregi populații în circuitul producției, pentru a o repartiza în punctele în care mâna de lucru e mai redusă. Utilizarea săracilor, vagabonzilor, exilaților și emigranților de toate felurile este unul dintre secretele bogăției în concurența dintre națiuni: „Care este cel mai bun mijloc de a slăbi statele vecine a căror putere și industrie ne pun pe gânduri?", se întreba Josias Tucker în legătură cu emigrația protestanților. „Să-i obligăm pe supușii lor să rămână la ei, refuzând să-i primim și să-i integrăm printre noi, sau să-i atragem la noi printr-un tratament bun, făcându-i să se bucure de avantajele celorlalți cetățeni?"[71]

Internarea e criticabilă prin incidențele pe care le poate avea asupra pieței mâinii de lucru; dar și mai mult pentru că ea constituie — și odată cu ea întreaga operă de caritate tradițională — o finanțare periculoasă. Ca și Evul Mediu, epoca clasică încercase totdeauna să asigure asistența săracilor prin sistemul fundațiilor. Asta înseamnă că o parte a capitalului funciar sau a veniturilor se găsea astfel imobilizată. Și încă în mod definitiv, pentru că, din grija întemeiată de a evita comercializarea întreprinderilor de asistență, s-au luat toate măsurile juridice pentru ca aceste bunuri să nu reintre niciodată în circulație. Însă odată cu trecerea timpului, utilitatea lor scade; situația economică se modifică, sărăcia își schimbă aspectul: „Societatea nu are totdeauna aceleași nevoi; natura și distribuirea proprietăților, diviziunea între diferitele pături ale

[70] Cf. Turgot, „Lettre à David Hume", 25 martie 1767, *Œuvres*, ed. Schelle, vol. II, pp. 658–665.

[71] Tucker, *Questions importantes sur le commerce*. Tradus de Turgot, *Œuvres*, ed. Schelle, vol. I, pp. 442–470.

poporului, opiniile, moravurile, ocupațiile generale ale națiunii sau ale diferitelor ei porțiuni, chiar clima, bolile și celelalte accidente ale vieții umane dovedesc o variație continuă; apar noi nevoi; altele încetează să se facă simțite."[72] Caracterul definitiv al fundației este în contradicție cu aspectul variabil și incert al nevoilor întâmplătoare cărora se presupune că le răspunde. Fără ca bogăția pe care o imobilizează să fie repusă în circuit, trebuie create altele noi pe măsură ce apar noi nevoi. Partea de fonduri și de venituri care se găsește astfel pusă deoparte crește mereu, diminuând corespunzător partea productivă. Ceea ce nu poate duce decât la o sărăcie mai mare, deci la fundații mai numeroase. Iar procesul se poate dezvolta la infinit. Ar putea veni momentul când „fundațiile mereu multiplicate... ar absorbi pe termen lung toate fondurile și toate proprietățile particulare". Dacă le privim bine, formele clasice ale asistenței sunt o cauză de sărăcire, imobilizarea progresivă și într-un fel moartea lentă a oricărei bogății productive: „Dacă toți oamenii care au trăit ar fi avut un mormânt, ar fi trebuit, pentru a găsi pământuri de cultivat, să răsturnăm aceste monumente sterile și să mutăm rămășițele morților ca să-i hrănim pe cei vii."[73]

*

E nevoie ca asistența pentru săraci să capete un sens nou. În forma pe care încă o îmbracă, secolul al XVIII-lea recunoaște că ea intră în complicitate cu mizeria și contribuie la dezvoltarea ei. Singura asistență care n-ar fi contradictorie ar valorifica, într-o populație săracă, ceea ce o face foarte puternică: simplul fapt de a fi o populație. A o interna ar fi un nonsens. Trebuie, dimpotrivă, lăsată în deplina libertate a spațiului social; ea se va resorbi singură în măsura în care va forma o mână de lucru ieftină: punctele de suprapopulare și de mizerie vor deveni prin însuși acest fapt punctele în care comerțul și industria se dezvoltă cel mai repede.[74] Singura formă de asistență care e valabilă, libertatea: „Orice om sănătos trebuie să-și procure subzistența prin muncă, pentru că, dacă ar fi hrănit fără să muncească, ar fi cheltuiala celor care muncesc. Ceea ce statul îi datorează fiecăruia dintre membrii săi este îndepărtarea obstacolelor care l-ar incomoda."[75] Spațiul social trebuie să fie în întregime eliberat de toate barierele și de toate limitele sale: suprimarea instanțelor corporatiste care stabilesc obstacole interne; suprimarea internării care marchează o constrângere absolută, la limitele exterioare

---

[72] Turgot, art. „Fondation" din *Encyclopédie*. *Œuvres*, ed. Schelle, I, pp. 584–593.
[73] Cf. Turgot, „Lettre à Trudaine sur le Limousin", *Œuvres*, ed. Schelle, II, pp. 478–495.
[74] *Ibidem*.
[75] Art. „Fondation" din *Encyclopédie*.

ale societății. Politica salariilor mici, absența restricțiilor și a protecției la angajare trebuie să elimine sărăcia — sau cel puțin să o integreze într-un nou mod în lumea bogăției.

Acest nou loc al sărăciei încearcă să fie definit de zeci de proiecte.[76] Toate — sau aproape toate — aleg ca punct de plecare distincția între „săraci valizi" și „săraci bolnavi". Distincție foarte veche, dar care rămăsese precară și destul de neclară — neavând sens decât ca principiu de clasificare în interiorul internării. În secolul al XVIII-lea se redescoperă această distincție și este aplicată riguros. Între „sărac valid" și „sărac bolnav", diferența nu e doar de grad al mizeriei, ci și de natură a mizerabilului. Săracul care poate munci este un element pozitiv în societate, chiar dacă se neglijează obținerea profitului din acest fapt: „Nefericirea poate fi privită ca un instrument, ca o putere, căci ea nu scade forțele, iar aceste forțe pot fi folosite în profitul statului, chiar în profitul individului care e obligat să facă uz de ele." Dimpotrivă, bolnavul e o povară moartă, el reprezintă un element „pasiv, inert, negativ" — neintervenind în societate decât ca pur consumator: „Mizeria este o povară care are un preț; se poate lega de o mașină, și o va face să meargă; maladia este o masă care nu poate fi utilizată, pe care nu putem decât să o suportăm sau să o abandonăm, care împiedică în mod constant și nu ajută niciodată."[77] Trebuie deci să disociem, în vechea noțiune de ospitalitate, ceea ce se găsea în mod confuz amestecat: elementul pozitiv al sărăciei și povara maladiei.

Săracii valizi vor trebui să muncească, nu prin constrângere, ci în deplină libertate, adică doar sub presiunea legilor economice care fac din această mână de lucru nefolosită bunul cel mai prețios: „Ajutorul care

---

[76] Cf. câteva texte ca Savarin, *Le Cri de l'humanité aux États généraux* (Paris, 1789); Marcillac, *Hôpitaux remplacés par des sociétés physiques* (S.L.N.D.); Coqueau, *Essai sur l'Établissement des hôpitaux dans les grandes villes*, Paris, 1787; Récalde, *Traité sur les abus qui subsistent dans les hôpitaux*, Paris, 1786. Și numeroase scrieri anonime: *Précis des vues générales en faveur de ceux qui n'ont rien*, Lons-le-Saulnier, 1789, urmat de *Un moyen d'extirper la mendicité*, Paris, 1789; *Pladoyer pour l'héritage du pauvre*, Paris, 1790.

În 1777, Academia din Châlons-sur-Marne propusese ca subiect de premiu examinarea „cauzelor cerșitului și a mijloacelor de a-l stârpi". Au fost trimise mai mult de 100 de memorii. S-a publicat un rezumat al lor în care mijloacele de a elimina sau de a preveni cerșitul sunt indicate în felul următor: trimiterea cerșetorilor în comunitatea lor în care vor trebui să muncească; desființarea pomenii publice; diminuarea numărului spitalelor; reformarea celor care vor fi păstrate; stabilirea caselor de amanet; înființarea atelierelor, reducerea numărului de sărbători; deschiderea închisorilor „pentru cei care ar tulbura armonia societății" (cf. Brissot de Warville, *Théorie des lois criminelles*, I, p. 261, nota 123).

[77] Coqueau, *loc. cit.*, pp. 23–24.

i se potrivește cel mai bine nefericitului valid este mijlocul de a se asista singur, prin propriile forțe și prin munca sa; pomana dată omului sănătos și robust nu e o caritate, sau nu e decât o caritate rău înțeleasă; ea impune societății o sarcină inutilă... Vedem astfel cum guvernul și proprietarii își diminuează distribuțiile gratuite."[78]

Ceea ce era încă pentru secolul al XVIII-lea „eminenta demnitate" a săracilor, conferind un sens etern actului carității — iată că devine acum primordială utilitate: nu e cerută compătimirea, ci recunoașterea bogăției pe care ei o reprezintă încă de aici, de pe pământ. Bogatul Evului Mediu era sanctificat de sărac; cel din secolul al XVIII-lea este întreținut de el: fără „clasele inferioare — adică suferinde — ale societății, bogatul nu va fi nici adăpostit, nici îmbrăcat, nici hrănit; pentru el meșterul pe o schelă șubredă ridică, punându-și viața în pericol, greutăți enorme în vârful edificiilor noastre; pentru el cultivatorul înfruntă intemperiile anotimpurilor și eforturile copleșitoare ale muncilor câmpului; pentru el o mulțime de nefericiți merg să caute moartea în mine sau în ateliere de vopsitorie sau de preparate minerale"[79]. Săracul este reintrodus în comunitatea din care internarea îl alungase; dar are un chip nou. El nu mai e justificarea bogăției, forma sa spirituală; nu e decât prețioasa ei materie. Fusese rațiunea ei de a fi; acum e condiția ei de existență. Prin sărac, bogatul nu mai transcende, subzistă. Redevenită esențială pentru bogăție, sărăcia trebuie să fie eliberată din internare și pusă la dispoziția sa.

Și săracul bolnav? El e, prin excelență, elementul negativ. Mizerie fără ieșire, sau resurse, fără bogăție virtuală. El, și numai el, cere o asistență totală. Dar pe ce să se întemeieze această asistență? Nu există nici o utilitate economică pentru a îngriji bolnavii, nici o urgență materială. Doar elanurile inimii o pot cere. Deși există o asistență pentru bolnavi, ea nu va fi niciodată decât organizarea sentimentelor de milă și de solidaritate, care sunt mai vechi decât corpul social, deoarece constituie, fără îndoială, originea acestuia: „Ideile de societate, de guvernare, de ajutoare publice se află în natură; căci ideea de compasiune este și ea în natură, și e acea idee originară care le servește drept bază."[80] Datoria asistenței e situată deci în afara societății, pentru că există deja în natură, dar există în ea pentru că societatea nu e, la origine, decât una dintre formele acestei datorii la fel de vechi ca și coexistența oamenilor. Toată viața omenească, de la sentimentele cele mai imediate până la formele cele mai elaborate ale societății, este prinsă în această rețea a datoriilor de asistență: „*Binefacere naturală*", mai întâi: „*sentiment intim* care apare

[78] *Ibid.*, p. 7.
[79] *Ibidem.*
[80] *Ibidem.*

odată cu noi, care se dezvoltă mai mult sau mai puțin și ne face sensibili la mizerie, ca și la infirmitățile semenilor noștri". Apoi vine „*binefacerea personală*, predilecție a naturii care ne împinge să facem un bine anume". „*Binefacere națională*, în sfârșit, mereu conformă cu aceleași principii ale existenței noastre, care implică un sentiment intim, un sentiment extins ce determină corpul națiunii să îndrepte abuzurile care îi sunt denunțate, să asculte doleanțele care îi sunt înfățișate, să vrea binele care e în ordinea lucrurilor posibile, să îl extindă asupra tuturor claselor de indivizi care se găsesc în mizerie sau care sunt atinși de maladii incurabile."[81]

Asistența devine cea dintâi dintre obligațiile sociale, cea mai necondiționată dintre toate, pentru că e însăși condiția societății — legătura cea mai vie dintre oameni, cea mai personală și în același timp cea mai universală. Dar gândirea secolului al XVIII-lea ezită asupra formelor pe care trebuie să le ia această asistență. Prin „obligație socială" trebuie înțeleasă obligația absolută pentru societate? E datoria statului să se ocupe de asistență? El trebuie să construiască spitalele, să distribuie ajutoarele? A existat o întreagă polemică pe această temă în ultimii ani de dinainte de Revoluție. Unii erau partizanii instaurării unui control de stat asupra tuturor așezămintelor de asistență, considerând că orice *datorie socială* e de la sine o *datorie a societății* și în final a statului: se proiectează o comisie permanentă care va controla toate spitalele regatului; se visează la construirea unor mari spitale unde vor fi îngrijiți toți săracii care se îmbolnăvesc.[82] Dar cea mai mare parte respinge ideea acestei asistențe masive. Economiștii și liberalii consideră mai curând că o *datorie socială* este o *datorie a omului în societate*, nu a societății înseși. Pentru a fixa formele de asistență care sunt posibile, trebuie deci definite, la omul social, care sunt natura și limitele sentimentelor de milă, compasiune, solidaritate care îl pot uni cu semenii săi. Teoria asistenței trebuie să se sprijine pe această analiză jumătate psihologică, jumătate morală, și nu pe o definire a obligațiilor contractuale ale grupului. Astfel concepută, asistența nu e o structură de stat, ci o legătură personală care merge de la om la om.

Discipol al lui Turgot, Dupont de Nemours încearcă să definească această legătură, care unește o suferință cu o compasiune. Omul, când

---

[81] Desmonceaux, *De la bienfaisance nationale*, Paris, 1789, pp. 7–8.

[82] Récalde cere crearea unui comitet „pentru reformarea generală a spitalelor"; apoi, „o comisie permanentă, învestită cu autoritatea Regelui, ocupată permanent cu menținerea ordinii și a echității în folosirea banilor destinați Săracilor" (*loc. cit.*, p. 129). Cf. Claude Chevalier, *Description des avantages d'une maison de santé* (1762). Dulaurent, *Essai sur les établissements nécessaires et les moins dispendieux pour rendre le service dans les hôpitaux vraiment utile à l'humanité*, 1787.

simte o durere, caută mai întâi în el însuși ușurarea de răul care îl macină; apoi se plânge, „începe să implore ajutorul rudelor și prietenilor, și fiecare îl sprijină ca urmare a unei înclinații naturale pe care compasiunea o pune, mai mult sau mai puțin, în inima tuturor oamenilor"[83]. Dar această înclinație este de aceeași natură ca și imaginația și simpatia, după Hume: intensitatea sa nu e constantă, vigoarea sa nu e nelimitată; ea nu are acea forță inepuizabilă care i-ar permite să se poarte cu aceeași spontaneitate față de toți oamenii, chiar necunoscuți. Limita compasiunii este repede atinsă: și nu li se poate cere oamenilor să-și extindă mila „dincolo de limita unde grijile și efortul pe care le-ar lua asupra lor li s-ar părea mai mari decât compasiunea pe care o resimt". Nu este deci posibil să considerăm asistența ca o datorie absolută care s-ar impune la cea mai mică cerere a nefericirii. Ea nu poate fi nimic altceva decât rezultatul unei înclinații morale; și trebuie analizată în termeni de forțe. Poate fi dedusă din două componente: una negativă, constituită de efortul depus pentru îngrijirile care trebuie acordate (gravitate a maladiei și totodată distanță de depășit: cu cât ne îndepărtăm de cămin și de anturajul imediat, cu atât îngrijirile sunt din punct de vedere material mai greu de asigurat); cealaltă pozitivă, determinată de intensitatea sentimentului pe care-l inspiră bolnavul; dar ea descrește rapid, pe măsură ce ne îndepărtăm de domeniul atașamentelor naturale circumscrise de familie. Odată depășită o anume limită, conturată în același timp de spațiu, de imaginație și de intensitatea înclinațiilor — limită care înconjoară într-o manieră mai mult sau mai puțin extinsă familia — numai forțele negative mai au un rol, iar asistența nu mai poate fi solicitată: „Este ceea ce face ca ajutorul familiei, legată prin dragoste și prietenie, să fie totdeauna cel dintâi, cel mai atent, cel mai energic... Dar... cu cât ajutorul vine mai de departe, cu atât mai puțin valoros este și pare mai greu celor care îl acordă."

Spațiul social în care e situată maladia se vede astfel complet reînnoit. Din Evul Mediu și până la sfârșitul epocii clasice, el rămăsese omogen. Orice om sărac și bolnav avea dreptul la mila celorlalți și la îngrijirile lor. El era în mod universal aproapele fiecăruia; putea, în orice clipă, să se prezinte tuturor. El era în mod universal aproape de fiecare; în orice moment se putea prezenta tuturor. Și cu cât venea mai de departe, cu cât chipul îi era mai necunoscut, cu atât mai vii erau simbolurile de universalitate al căror purtător era; el reprezenta atunci Mizerabilul, Bolnavul prin excelență, ascunzând în anonimatul său puteri de glorificare. Secolul al XVIII-lea, dimpotrivă, fragmentează acest spațiu și face să apa-

[83] Dupont de Nemours, *Idées sur les secours à donner aux pauvres malades dans une grande ville*, 1786, pp. 10–11.

ră în el o întreagă lume de figuri limitate. Bolnavul se vede situat în unități discontinue: zone active de vivacitate psihologică, zone inactive și neutre de îndepărtare și de inerție a inimii. Spațiul social al maladiei este fragmentat după un fel de economie a devotamentului, în așa fel încât bolnavul să nu mai cadă în grija oricui, ci numai în grija celor care aparțin aceluiași anturaj cu el: învecinare în imaginație, proximitate în sentimente. Spațiul social al filantropiei nu se opune doar celui al carității, ca o lume laică unei lumi creștine — ci ca o structură de discontinuitate morală și afectivă care distribuie bolnavii după domenii separate de apartenență la un câmp omogen, în care fiecare mizerie se adresează fiecărui om după eventualitatea, mereu lăsată în seama hazardului, dar mereu semnificativă, a trecerii sale.

Totuși secolul al XVIII-lea nu vede aici o limită. Se dorește, dimpotrivă, să i se dea asistenței mai multă vivacitate naturală, precum și fundamente economice mai corecte. Dacă, în loc să se construiască spitale mari a căror întreținere costă mult, s-ar distribui ajutoarele direct familiilor celor bolnavi, ar exista aici un triplu avantaj. Mai întâi sentimental, pentru că văzându-l zilnic familia nu-și pierde mila reală pe care o resimte tot timpul pentru bolnav. Economic, pentru că nu mai e nevoie să i se furnizeze acestui bolnav locuință și hrană, care îi sunt asigurate acasă. În sfârșit, medical, pentru că, fără a mai vorbi de meticulozitatea deosebită a îngrijirilor pe care le primește, bolnavul nu e afectat de spectacolul deprimant al unui spital pe care toți îl privesc „ca pe un templu al morții". Melancolia spectacolului care îl înconjoară, diversele contaminări, depărtarea de tot ce îi e drag agravează suferințele pacienților și sfârșesc prin a provoca maladii care n-ar putea fi găsite în mod spontan în natură, pentru că sunt ca niște creații proprii spitalului. Situația omului spitalizat comportă maladii deosebite, un fel de „spitalism" *avant la lettre*, iar „medicul de spital are nevoie de mult mai multă abilitate ca să scape de pericolul falsei experiențe ce pare să rezulte din maladiile artificiale pe care trebuie să le îngrijească în spitale. De fapt, nici o maladie de spital nu e pură"[84]. Așa cum internarea, în final, generează sărăcie, spitalul e generator de maladii.

Locul natural al vindecării nu este spitalul, ci familia, cel puțin anturajul imediat al bolnavului. Și, așa cum sărăcia trebuie să se resoarbă în libera circulației a mâinii de lucru, maladia trebuie să dispară în îngrijirile pe care mediul natural al omului i le poate aduce în mod spontan: „Societatea însăși, pentru a exercita o veritabilă caritate, trebuie să se întrebuințeze cât mai puțin posibil și, atât cât depinde de ea, să facă uz de forțele speciale ale familiei și ale indivizilor."[85]

[84] *Ibidem.*
[85] *Ibid.*, p. 113.

Tocmai aceste „forțe speciale" sunt cele solicitate și a căror organizare se încearcă la sfârșitul secolului al XVIII-lea.[86] În Anglia, o lege din 1722 interzicea orice formă de ajutor la domiciliu: bolnavul sărac trebuia să fie dus la spital, unde devenea, într-un mod anonim, obiectul milei publice. În 1796, o lege nouă modifică această dispoziție, considerată „inadaptată și opresivă", pentru că împiedica anumite persoane care meritau să primească îngrijiri ocazionale și le priva pe altele de „consolarea inerentă a mediului domestic". În fiecare parohie, supraveghetorii vor hotărî asupra îngrijirilor ce pot fi acordate bolnavilor săraci care rămân acasă.[87] Se încearcă și încurajarea sistemului de asigurări mutuale; în 1786, Acland stabilește un proiect de *universal friendly or benefit society* [societate universală de prietenie sau de binefacere]: subscriu țărani și servitori, care vor putea primi în caz de boală sau accident asistență la domiciliu; în fiecare parohie un farmacist va fi abilitat să furnizeze medicamentele plătite jumătate de parohie, jumătate de asociație.[88]

Revoluția, cel puțin la începuturile sale, abandonează proiectele de reorganizare centrală a asistenței și de construire a marilor spitale. Raportul lui La Rochefoucauld-Liancourt este conform cu ideile liberale ale lui Dupont de Nemours și ale discipolilor lui Turgot: „Dacă ar prevala sistemul îngrijirii la domiciliu, sistem care prezintă, între alte avantaje prețioase, și pe acela că răspândește binefacerile asupra întregii familii a celui ajutat, îl lasă înconjurat de cei dragi și strânge astfel, prin asistență publică, legăturile și afecțiunile naturale, ar rezulta o economie considerabilă, pentru că o sumă mult mai mică decât jumătatea celei alocate astăzi săracului, din spital ar fi suficientă pentru întreținerea celui ajutat la el acasă."[89]

Două mișcări străine una de cealaltă.

Una a luat naștere și s-a dezvoltat în interiorul spațiului definit de internare: datorită ei nebunia a căpătat independență și singularitate în lumea confuză în care fusese închisă; noi distanțe îi vor permite să fie percepută acum acolo unde nu era recunoscută decât nerațiunea. Și în timp ce toate celelalte figuri închise tind să se sustragă internării, ea singură rămâne acolo, ultimă epavă, ultimă mărturie a acestei practici, care a fost esențială pentru lumea clasică, dar al cărei sens ne pare acum cu totul enigmatic.

---

[86] La cererea lui Turgot, Brienne face o anchetă asupra asistenței în regiunea Toulouse. Redactează concluziile în 1775 și i le citește lui Montigny. Recomandă îngrijirea medicală la domiciliu, dar și crearea de ospicii pentru anumite categorii, de pildă nebunii (B.N. Fonds français 8129, f. 244–287).

[87] Nicholls, *The English Poor Laws*, II, pp. 115–116.

[88] F. Eden, *State of the Poor*, I, p. 373.

[89] La Rochefoucauld-Liancourt (*Procès-verbaux de l'Assemblée nationale*, vol. XLIV), pp. 94–95.

Și apoi, a existat cealaltă mișcare, care s-a născut în afara internării. Reflecție economică și socială asupra sărăciei, maladiei și asistenței. Pentru prima dată în lumea creștină, maladia se vede izolată de sărăcie și de toate figurile mizeriei.

Pe scurt, se deteriorează tot ceea ce învăluia altădată nebunia: cercul mizeriei și cel al nerațiunii se desfac și unul, și celălalt. Mizeria este reluată între problemele imanente economiei; nerațiunea se afundă în figurile profunde ale imaginației. Destinele lor nu se vor mai încrucișa. Și ceea ce reapare, la acest sfârșit de secol al XVIII-lea, este nebunia însăși, condamnată încă la vechiul teritoriu al excluderii, ca și crima, dar și confruntată cu toate problemele noi pe care asistența le pune bolnavilor.

Nebunia e deja eliberată, în sensul că ea e degajată din vechile forme ale experienței în care era prinsă. Degajată nu prin vreo intervenție a filantropiei, nu printr-o recunoaștere științifică — și în sfârșit pozitivă — a „adevărului" ei, ci prin toată această lentă lucrare care s-a petrecut în structurile cele mai adânci ale experienței: nu acolo unde nebunia este maladie, ci acolo unde e legată de viața oamenilor și de istoria lor, acolo unde ei își resimt în mod concret mizeria, și unde vin să-i obsedeze fantasmele nerațiunii. În aceste regiuni obscure s-a format treptat noțiunea modernă de nebunie. N-a fost o achiziție de noțiuni noi; ci o „descoperire", ca să spunem așa, în măsura în care tocmai datorită unui regres, unei distanțe luate, a fost din nou resimțită prezența sa neliniștitoare — în măsura în care cu doar câțiva ani înainte de reforma lui Tuke și Pinel, o întreagă muncă de „degajare" o lasă să apară în sfârșit izolată în marea figură flagrantă și degradată a nerațiunii.

Capitolul III

DESPRE BUNA ÎNTREBUINȚARE A LIBERTĂȚII

Iată deci nebunia restituită unui fel de singurătate: nu aceea zgomotoasă și, într-un fel, glorioasă, pe care o putuse cunoaște până la Renaștere, ci o alta, ciudat de tăcută; o singurătate care o eliberează puțin câte puțin din comunitatea confuză a caselor de internare și care o înconjoară cu un fel de zonă neutră și vidă.

Ceea ce a dispărut, în cursul secolului al XVIII-lea, nu este rigoarea inumană cu care sunt tratați nebunii, ci evidența internării, unitatea globală în care ei erau incluși fără probleme, și acele nenumărate fire care îi inserau în trama continuă a nerațiunii. Nebunia e, cu mult înainte de Pinel, eliberată: nu de constrângerile materiale care o mențin în celulă, ci de o aservire cu mult mai constrângătoare, mai decisivă poate, care o ține sub dominația acestei obscure puteri. Chiar înainte de Revoluție, ea este liberă: liberă pentru o percepție care o individualizează, liberă pentru recunoașterea chipurilor sale singulare și a întregului proces care îi va da în cele din urmă statutul ei de obiect.

Lăsată singură și desprinsă de vechile sale înrudiri, între zidurile șubrezite ale internării, nebunia creează probleme — punând întrebări pe care nu le formulase niciodată până atunci.

Ea l-a pus mai ales în încurcătură pe legislator care, neputând să nu sancționeze sfârșitul internării, nu mai știa în ce punct al spațiului social s-o situeze — închisoare, spital sau asistență familială. Măsurile luate imediat înainte sau după începutul Revoluției reflectă această indecizie.

În circulara sa privind ordinele regale, Breteuil le cere intendenților să-i indice natura ordinelor de detenție în diversele case de internare și motivele care le justifică. Vor trebui să fie eliberați, după cel mult unul sau doi ani de detenție, „cei care, fără să fi făcut nimic care să-i fi putut expune la severitatea pedepselor pronunțate de legi, s-au dedat exceselor libertinajului, ale desfrâului și ale risipei". Dimpotrivă, vor fi menținuți în casele de internare „prizonierii al căror spirit este alienat și a căror imbecilitate îi face incapabili să se poarte cum trebuie în lume sau ale căror furii i-ar face periculoși. Nu este vorba, în privința lor, decât de a se asigura dacă starea le e mereu aceeași și, din nefericire, continuarea detenției devine indispensabilă atâta timp cât se recunoaște că libertatea

lor este fie dăunătoare societății, fie o binefacere inutilă pentru ei înșiși“[1]. Iată prima etapă: reducerea, cât mai mult posibil, a practicii internării în ceea ce privește greșelile morale, conflictele familiale, aspectele cele mai benigne ale libertinajului, dar lăsând-o să funcționeze în principiul ei și cu una dintre semnificațiile sale majore: închiderea nebunilor. Este momentul în care nebunia ia, de fapt, în posesie internarea, în timp ce internarea însăși se eliberează de celelalte forme de utilitate ale sale.

A doua etapă este aceea a marilor anchete cerute de Adunarea națională și de Constituantă imediat după Declarația drepturilor omului: „Nimeni nu poate fi arestat, nici deținut decât în cazurile prevăzute de lege și potrivit formelor prescrise de aceasta... Legea nu trebuie să admită decât pedepse strict și evident necesare, și nimeni nu poate fi pedepsit decât în virtutea unei legi stabilite și promulgate anterior delictului și aplicate în mod legal.“ Era internării s-a încheiat. Rămâne doar o întemnițare în care criminalii condamnați sau prezumtivi se învecinează deocamdată cu nebunii. Comitetul pentru cerșetorie al Constituantei desemnează 5 persoane[2] pentru a vizita casele de internare din Paris. Ducele de La Rochefoucauld-Liancourt prezintă raportul (decembrie 1789); pe de o parte, el dă asigurări că prezența nebunilor le conferă locurilor de detenție un stil degradant și riscă să-i reducă pe internați la un statut nedemn de umanitate; amestecul tolerat acolo dovedește din partea puterii și a judecătorilor o mare ușurătate: „Această lipsă de preocupare este foarte departe de mila luminată și grijulie față de nefericire prin care aceasta primește toate alinările, toate consolările posibile...; putem oare ca, vrând să ajutăm mizeria, să consimțim la degradarea umanității?“[3]

Dacă nebunii îi degradează pe cei cu care, din imprudență, sunt amestecați, trebuie să le fie rezervată o internare specială; internare care nu e medicală, ci trebuie să fie forma de asistență cea mai eficace și mai blândă: „Dintre toate nenorocirile care lovesc umanitatea, starea de nebunie este totuși una dintre cele care cer cu îndreptățire mila și respectul; tocmai acestei stări ar trebui să-i fie dedicate cât mai multe îngrijiri; când vindecarea e fără speranță, câte mijloace mai rămân totuși, câte alinări, câte purtări bune care le pot face acestor nefericiți măcar o existență suportabilă.“[4] În acest text statutul nebuniei apare în ambiguitatea sa:

---

[1] Circulară către intendenți (martie 1784); citată în Funck-Brentano, *Les Lettres de cachet à Paris*, p. XLII.

[2] Ducele de Liancourt, parohul de Sergy, parohul de Cretot, deputați; Montlinot și Thouret, „atașați externi pe lângă Comitet“; cf. „Rapport au Comité de mendicité“, *loc. cit.*, p. 4.

[3] *Loc. cit.*, p. 47.

[4] „Rapport au Comité de mendicité“, p. 78. Rezumându-și lucrările la încheierea Constituantei, Comitetul cere crearea a „două spitale destinate vindecării

trebuie ca populația internată să fie protejată de pericolele sale și, în același timp, să i se acorde binefacerile unei asistențe speciale.

A treia etapă, marea serie de decrete emise între 12 și 16 martie 1790. Declarația drepturilor omului capătă aici o aplicare concretă: „În șase săptămâni de la emiterea prezentului decret, toate persoanele deținute în castele, case religioase, temnițe, case ale poliției sau alte închisori, prin ordine regale sau prin ordinele agenților puterii executive, doar dacă nu sunt și condamnate, arestate sau dacă nu există împotriva lor vreo plângere în justiție cauzată de o crimă importantă, vreo pedeapsă corporală sau dacă nu sunt închise din cauza nebuniei, vor fi puse în libertate.“ Internarea este deci rezervată într-o manieră definitivă anumitor categorii de justițiabili și nebunilor. Dar pentru aceștia se prevede un aranjament: „Persoanele deținute pentru demență vor fi, pe parcursul a trei luni, începând din ziua publicării prezentului decret, la cererea procurorilor noștri, interogate de judecători în formele uzitate și, în virtutea ordonanțelor lor, vizitate de medici care, sub supravegherea directorilor de district, se vor pronunța asupra adevăratei situații a bolnavilor astfel încât, după sentința care va fi dată asupra stării lor, ei să fie eliberați din închisoare sau îngrijiți în spitalele care vor fi indicate în acest scop.“[5] Se pare că de-acum alegerea e făcută. La 29 martie 1790, Bailly, Duport-Dutertre și un administrator al poliției se duc la Salpêtrière ca să stabilească maniera în care decretul va putea fi aplicat[6]; apoi fac aceeași vizită la Bicêtre. Dificultățile sunt numeroase, și mai întâi aceasta: nu există spitale care să fie destinate sau măcar rezervate nebunilor.

În fața acestor dificultăți materiale, la care se adaugă atâtea incertitudini teoretice, va începe o lungă fază de ezitări.[7] Din toate părțile, Adunării i se cere un text care să permită protejarea împotriva nebunilor chiar înainte de promisa creare a spitalelor. Și, printr-un regres care va fi de mare importanță pentru viitor, nebunii cad sub incidența măsurilor imediate și necontrolate care se iau nu împotriva criminalilor periculoși, ci împotriva bestiilor răufăcătoare. Legea din 16–24 august 1790 „încredințează vigilenței și autorității corpurilor municipale... grija de a preîntâmpina și de a remedia evenimentele supărătoare care ar putea fi provocate de smintiții sau de furioșii lăsați în libertate și de rătăcirile

---

nebuniei“ (cf. Tuetey, *L'Assistance publique à Paris pendant la Révolution*, vol. I, Introducere, p. XV).

[5] Art. IX din decret.

[6] Cf. *Moniteur* din 3 aprilie 1790.

[7] Numeroase discuții pentru a ști ce e de făcut cu nebunii în spitale. De exemplu, la ospiciul din Toulouse, ministerul Poliției refuză, din motive de securitate, o eliberare pe care o acordă ministerul de Interne din cauza mizeriei din spital și a „îngrijirilor foarte costisitoare și foarte greu de acordat“ (Arhivele naționale, F 15, 339).

animalelor răufăcătoare și feroce"[8]. Legea din 22 iulie 1791 întărește această dispoziție, făcând familiile responsabile de supravegherea alienaților și permițând autorităților municipale să ia toate măsurile utile: „Rudele smintiților trebuie să vegheze asupra lor, să-i împiedice să bată câmpii și să aibă grijă ca aceștia să nu comită vreo dezordine. Autoritatea municipală trebuie să preîntâmpine inconvenientele care ar rezulta din neglijența cu care cetățenii îndeplinesc această datorie." Prin acest ocol al eliberării lor, nebunii regăsesc, dar de data asta chiar în lege, statutul de animal în care internarea păruse să-i alieneze; ei redevin bestii sălbatice chiar în epoca în care medicii încep să le recunoască o animalitate blândă.[9] Dar degeaba s-a pus această dispoziție legală în mâinile autorităților, problemele nu sunt totuși rezolvate; spitalele pentru alienați tot nu există.

La ministerul de Interne sosesc nenumărate cereri. Delessart răspunde, de exemplu, la una dintre ele: „Sunt de acord cu dumneavoastră, domnule, că ar fi important să putem trece neîntârziat la crearea caselor destinate să servească drept refugiu pentru nenorocita clasă a smintiților... În privința smintiților pe care lipsa acestor așezăminte v-a forțat să-i plasați în diferite închisori din departamentul dumneavoastră, nu văd pentru moment alte mijloace de a-i retrage din aceste locuri atât de puțin potrivite cu starea lor, decât de a-i transfera provizoriu, dacă este posibil, la Bicêtre. Va fi deci util ca Directoratul să-i scrie celui din Paris pentru a se pune de acord cu el asupra mijloacelor prin care să fie admiși în această casă, unde cheltuielile întreținerii lor vor fi suportate de departamentul dumneavoastră sau de comunele de domiciliu ale acestor nefericiți, dacă familiile lor nu sunt în stare să ia asupra lor această cheltuială."[10] Bicêtre devine deci marele centru unde sunt trimiși toți smintiții, mai ales după ce s-a închis Saint-Lazare. Același lucru pentru femei la Salpêtrière: în 1792 sunt aduse 200 de nebune care fuseseră instalate cu cinci ani mai devreme în fostul noviciat al Capucinilor din strada Saint-Jacques.[11] Dar în provinciile îndepărtate, nici vorbă să se trimită alienații în fostele spitale generale. Cea mai mare parte a timpului sunt ținuți în închisori, cum s-a întâmplat de pildă în fortul Hâ, în castelul din Angers, la Bellevaux. Dezordinea din ele e indescriptibilă, și se va prelungi multă vreme — până la instalarea Imperiului. Antoine Nodier dă câteva detalii despre Bellevaux: „În fiecare zi strigătele anunță co-

---

[8] Titlul XI, art. 3.

[9] Aceste dispoziții s-au regăsit și în Codul penal. Portalis se referă la ele într-o circulară din 30 fructidor, anul XII, 17 septembrie 1801.

[10] Scrisoarea ministrului de Interne (5 mai 1791) către M. Chalan, procuror general, sindic al departamentului Seine-et-Oise (manuscrisă, citată de Lallemand, *loc. cit.*, IV, II, p. 7, nota 14).

[11] Cf. Pignot, *Les Origines de l'hôpital du Midi*, pp. 92–93.

mandamentul că întemnițații se bat și se omoară între ei. Garda aleargă într-acolo. Așa cum e ea alcătuită azi, e batjocura combatanților; administratorii municipali sunt rugați să vină pentru a restabili calmul; autoritatea lor e disprețuită; sunt făcuți de râs și insultați; aceasta nu mai e o casă de justiție și detenție..."[12]

Dezordinile sunt la fel de mari — poate chiar mai mari — la Bicêtre; acolo sunt închiși prizonierii politici; sunt ascunși suspecții urmăriți; mizeria, sărăcia îi țin în acest loc pe mulți înfometați. Administrația nu încetează să protesteze; se cere să fie ținuți separat criminalii; și, lucru important, unii sugerează și ca, în locurile de detenție ale acestora, să fie alăturați nebuni. La data de 9 brumar, anul III, economul din Bicêtre le scrie „cetățenilor Grandpré și Osmond, membri ai Comisiei administrațiilor și tribunalelor": „Vă fac cunoscut că, într-un moment când umanitatea e în mod hotărât la ordinea zilei, nu e nimeni care să nu încerce un sentiment de oroare văzând reunite, în același azil, crima și sărăcia." Mai trebuie să amintim oare masacrele din septembrie, evadările continue[13] și, pentru atâția inocenți, spectacolul prizonierilor legați, al lanțului care se pune în mișcare? Săracii și bătrânii aflați în mizerie „nu au în fața ochilor decât lanțuri, gratii și zăvoare. Dacă adăugăm la asta și gemetele deținuților care ajung uneori până la ei... Tocmai pe aceste lucruri mă bazez când vă cer, cu noi insistențe, fie ca prizonierii să fie retrași de la Bicêtre, pentru a-i lăsa aici doar pe săraci, fie ca săracii să fie retrași și să rămână doar prizonierii". Și iată, acum, ceea ce e decisiv, dacă ne gândim că această scrisoare a fost scrisă în plină Revoluție, cu mult după rapoartele lui Cabanis și la câteva luni după ce Pinel, conform tradiției, îi „eliberează" pe alienații de la Bicêtre[14]: „Am putea poate, în acest ultim caz, să-i lăsăm aici pe nebuni, altă specie de nefericiți care fac umanitatea să sufere în mod oribil... Grăbiți-vă, așadar, cetățeni care iubiți umanitatea, să realizați un vis atât de frumos, și fiți convinși dinainte că veți binemerita de la ea."[15] Atât era de mare confuzia în cursul acelor ani; atât era de dificil, în momentul în care se reevalua „umanitatea", să se determine locul pe care trebuia să-l ocupe nebunia în cadrul ei; atât era de greu să fie situată într-un spațiu social aflat în curs de restructurare.

---

[12] Raport al comisarului guvernului Antoine Nodier, pe lângă Tribunale, 4 germinal, anul VIII. Citat în Léonce Pingaud, *Jean de Bry*, Paris, 1909, p. 194.

[13] După *Mémoires du Père Richard*, ar fi fost aduși într-o zi la Bicêtre 400 de prizonieri politici (f. 49–50).

[14] Pinel, care își preluase funcția la Bicêtre pe 11 septembrie 1793, fusese numit la Salpêtrière pe 13 mai 1795 (24 floreal, anul III).

[15] Scrisoarea lui Létourneau, econom al Casei Săracilor din Bicêtre, către cetățenii Osmond și Grandpré. Citată în Tuetey, *L'Assistance publique à Paris pendant la Révolution*, vol. III, pp. 360–362.

*

Dar deja am depășit, în această simplă cronologie, data fixată în mod tradițional pentru începerea marii reforme. Măsurile luate între 1780 și 1793 circumscriu problema: dispariția internării lasă nebunia fără un punct de inserție precisă în spațiul social; și în fața pericolului dezlănțuit, societatea reacționează pe de o parte printr-un ansamblu de decizii pe termen lung, conforme unui ideal pe cale să se nască — crearea unor case rezervate smintiților —, pe de altă parte printr-o serie de măsuri imediate, care trebuie să-i permită să stăpânească nebunia prin forță — măsuri regresive dacă vrem să măsurăm această istorie în termeni de progres.

Situație ambiguă, dar semnificativă pentru încurcătura creată; și care aduce mărturie despre noile forme de experiență care sunt pe punctul de a lua ființă. Pentru a le înțelege, e nevoie tocmai să ne eliberăm de toate temele progresului, de ceea ce implică ele ca perspectivă și teleologie. Odată acceptată această opțiune, trebuie să putem determina structuri de ansamblu care antrenează formele experienței într-o mișcare nedefinită, deschisă numai spre continuitatea prelungirii sale și pe care nimic n-ar putea-o opri, chiar pentru noi.

Trebuie deci să ne ferim cu grijă să căutăm, în anii din preajma reformei lui Pinel și Tuke, ceva care ar semăna cu o instaurare: instaurarea unei recunoașteri pozitive a nebuniei; instaurarea unui tratament uman al alienaților. Trebuie să lăsăm evenimentelor acestei perioade și structurilor care le susțin libertatea lor de metamorfozare. Oarecum sub măsurile juridice, la nivelul instituțiilor, și în această dezbatere cotidiană în care se confruntă, se despart, se compromit și se recunosc în sfârșit nebunul și nonnebunul, s-au format, de-a lungul acestor ani, figuri — figuri decisive, evident, pentru că ele sunt cele care au generat „psihiatria pozitivă"; din ele s-au născut miturile unei recunoașteri în sfârșit obiective și medicale a nebuniei, care le-a justificat mai apoi, consacrându-le ca descoperire și eliberare a adevărului.

De fapt, aceste figuri nu pot fi descrise în termeni de cunoaștere. Ele se situează dincoace de ea, acolo unde știința este foarte aproape încă de gesturile sale, de familiaritățile sale, de primele sale cuvinte. Trei dintre aceste structuri au fost, fără îndoială, determinante.

1. Într-una s-au contopit vechiul spațiu al internării, acum redus și limitat, și un spațiu medical care se formase pe de altă parte și nu s-a putut adapta la cel dintâi decât prin modificări și epurări succesive.

2. O altă structură stabilește între nebunie și cel care o recunoaște o supraveghează și o judecă un raport nou, neutralizat, aparent epurat de orice complicitate, și care e de ordinul privirii obiective.

3. În cea de-a treia, nebunul se vede confruntat cu criminalul; dar nu într-un spațiu al confuziei, nici sub specia iresponsabilității. Este o

structură care va permite nebuniei să locuiască crima fără să o reducă în întregime, și care îi va permite în același timp omului rezonabil să judece și să împartă nebuniile după noile forme ale moralei.

În spatele cronicii legislației, ale cărei etape le-am schițat, trebuie studiate aceste structuri.

*

Multă vreme, gândirea medicală și practica internării rămăseseră străine una de alta. În timp ce se dezvolta, după legile proprii, cunoașterea maladiilor spiritului, în lumea clasică își făcea loc o experiență concretă a nebuniei — experiență simbolizată și fixată de internare. La sfârșitul secolului al XVIII-lea, aceste două figuri se apropie, în proiectul unei prime convergențe. Nu e vorba de o iluminare, nici măcar de o conștientizare, care ar fi dezvăluit, într-o conversiune a cunoașterii, că internații erau niște bolnavi; ci de o lucrare obscură în care s-au confruntat vechiul spațiu al excluderii, omogen, uniform, riguros limitat, și acest spațiu social al asistenței pe care secolul al XVIII-lea tocmai îl fragmentase, îl făcuse polimorf, segmentându-l după formele psihologice și morale ale devotamentului.

Dar acest nou spațiu nu este adaptat la problemele specifice nebuniei. Deși săracilor valizi li se prescria obligația de a munci, deși familiilor le era încredințată îngrijirea bolnavilor, nu se punea problema de a lăsa nebunii să se amestece în societate. Se putea cel puțin încerca menținerea lor în spațiul familial, interzicând persoanelor particulare să lase nebunii periculoși din anturajul lor să circule liber. Dar protecția nu e, atunci, asigurată decât dintr-o parte, și într-o manieră cât se poate de fragilă. Societatea burgheză, cu cât se simte mai inocentă în fața mizeriei, cu atât își recunoaște responsabilitatea față de nebunie și simte că trebuie să-l protejeze de ea pe omul privat. În epoca în care maladia și sărăcia deveneau pentru prima dată în lumea creștină *chestiuni private*, neaparținând decât sferei indivizilor sau familiilor, nebunia, chiar prin acest fapt, necesită un *statut public* și definirea unui spațiu de graniță care să apere societatea de pericolele sale.

Natura acestei granițe nu e încă determinată de nimic. Nu se știe dacă va fi mai aproape de corecție sau de spitalizare. Un singur lucru, deocamdată, este sigur: că nebunul, în momentul când internarea se prăbușește, redându-i pe corecționari libertății și pe nenorociți familiei, se găsește în această situație cu deținuții în prevenție sau condamnați și cu săracii sau bolnavii care nu au familie. În raportul său, La Rochefoucauld-Liancourt estimează că asistența la domiciliu s-ar putea aplica marii majorități a persoanelor spitalizate la Paris. „Din aproape 11 000 de săraci, acest mod de ajutorare ar putea fi aplicat pentru aproape 8 000,

adică pentru copii și persoane de ambele sexe care nu sunt *prizonieri, sminitiți sau fără familie*."[16] Nebunii trebuie deci tratați ca și ceilalți prizonieri, și plasați într-o structură carcerală, sau trebuie tratați ca niște bolnavi în afara situației familiale, constituind în jurul lor o cvasifamilie? Vom vedea tocmai cum au făcut Tuke și Pinel, definind arhetipul azilului modern.

Dar funcția comună și forma mixtă a acestor două tipuri de izolare încă nu sunt descoperite. În momentul în care va începe Revoluția, se confruntă două serii de proiecte: unele caută să reînvie sub noi forme — într-un fel de puritate geometrică, de raționalitate aproape delirantă — vechile funcții ale internării, destinate nebuniei și crimei; celelalte se străduiesc, dimpotrivă, să definească un statut spitalicesc al nebuniei, care se va substitui familiei neputincioase. Nu e o luptă între filantropie și barbarie, între tradiții și noul umanism. Sunt tatonări anevoioase către o definire a nebuniei pe care o întreagă societate caută să o exorcizeze din nou, în epoca în care vechii ei tovarăși — sărăcia, libertinajul, maladia — au recăzut în domeniul privat. Într-un spațiu social integral restructurat, nebunia trebuie să-și găsească un loc.

S-a visat mult, chiar în epoca în care internarea își pierdea sensul, la case de corecție ideale, funcționând fără obstacole sau inconveniente, într-o perfecțiune tăcută, la „Bicêtre" onirice în care toate mecanismele corecției ar putea acționa în stare pură; acolo totul ar fi doar ordine și pedeapsă, măsură exactă a sancțiunilor, piramidă organizată a muncilor și penalităților — cea mai bună dintre toate lumile răului. Și se visează ca aceste fortărețe ideale să nu aibă contact cu lumea reală: închise în întregime asupra lor însele, ele ar trăi doar din resursele răului, într-o suficiență care previne contagiunea și risipește spaimele. Ele ar forma, în microcosmul lor independent, o imagine inversată a societății: viciul, constrângerea și pedeapsa reflectând astfel ca în oglindă virtutea, libertatea și recompensele care îi fac fericiți pe oameni.

Brissot trasează, de exemplu, planul unei case de corecție perfecte, după rigoarea unei geometrii care e în același timp arhitecturală și morală. Orice fragment de spațiu capătă valorile simbolice ale unui infern social meticulos. Două dintre laturile unei construcții, care trebuie să fie pătrat, vor fi rezervate răului sub formele sale atenuate: femeile și copiii de o parte, datornicii de alta; li se vor acorda „paturi și hrană acceptabile". Camera lor va fi expusă la soare și la blândețea climei. De partea cu frig și vânt vor fi plasați „oamenii acuzați de crima capitală" și, împreună cu ei, libertinii, agitații și toți smintiții „care tulbură liniștea publică". Primele două categorii de prizonieri vor face unele munci

[16] La Rochefoucauld-Liancourt, *loc. cit.*, p. 95, *s.n.*

utile avutului obștesc. Ultimelor două categorii le vor fi rezervate acele munci indispensabile care dăunează sănătății și pe care prea ades oamenii cumsecade sunt obligați să le practice. „Lucrările vor fi proporționale cu forța sau cu slăbiciunea, cu natura crimelor etc. Astfel, vagabonzii, libertinii, scelerații se vor ocupa cu tăierea pietrelor, cu șlefuirea marmurei, cu frământarea vopselelor și cu mânuirea chimicalelor, unde viața cetățenilor cumsecade e de obicei în pericol." În această minunată economie, munca dobândește o dublă eficacitate: ea produce distrugând — lucrarea necesară societății născându-se din însăși moartea lucrătorului indezirabil. Viața neliniștită și periculoasă a omului a trecut în docilitatea obiectului. Toate neregularitățile acestor existențe smintite s-au egalizat în final în această suprafață netedă a marmurei. Temele clasice ale internării ating aici o perfecțiune paroxistică: internatul este exclus până la moarte, dar fiecare pas pe care îl face până la această moarte devine, într-o reversibilitate fără reziduuri, utilă pentru fericirea societății din care e alungat.[17]

Când începe Revoluția, asemenea visuri nu s-au risipit încă. Cel al lui Musquinet ține de o geometrie destul de asemănătoare; dar meticulozitatea simbolurilor e și mai bogată. Fortăreață cu patru laturi; fiecare construcție are la rândul ei patru etaje, formând o piramidă a muncii. Piramidă arhitecturală: jos, scărmănatul lânii și țesutul; în vârf, „se va construi o platformă care va servi drept amplasament pentru urzitul firelor, înainte de a le pune la războiul de țesut"[18]. Piramidă socială: internații sunt grupați în batalioane de 12 indivizi sub conducerea unui contramaistru. Munca le e controlată de supraveghetori. Ansamblul e prezidat de un director. În sfârșit, o ierarhie a meritelor, care culminează cu eliberarea; în fiecare săptămână, cel mai zelos dintre lucrători „va primi de la domnul președinte un premiu de un scud de șase livre, iar cel care va câștiga de trei ori premiul își va dobândi libertatea"[19]. Așa stau lucrurile pentru domeniul muncii și al interesului; echilibrul e obținut cât se poate de exact: munca internatului e valoare de piață pentru administrație și, pentru prizonier, valoare de cumpărare a libertății; un singur produs și două sisteme de câștig. Dar mai există și lumea moralității, simbolizată de capela care trebuie să se afle în centrul careului

---

[17] Brissot de Warville, *loc. cit.*, pp. 183–185. De notat că Sade a scris sau a proiectat să scrie „o disertație asupra pedepsei cu moartea, urmată de un proiect despre ce trebuie făcut cu criminalii ca să fie păstrați utili pentru stat" („Portefeuille d'un homme de lettres", citat de G. Lély, *Vie du marquis de Sade*, vol. II, p. 343).

[18] Musquinet de la Pagne, *Bicêtre réformé, ou l'établissement d'une maison de discipline*, Paris, 1790, pp. 10–11.

[19] *Ibid.*, p. 26.

format de construcții. Bărbații și femeile vor trebui să asiste la slujbă în fiecare duminică și să fie atenți la predică, „al cărei obiect va fi totdeauna să le provoace căința pe care trebuie s-o aibă față de viața lor trecută, să-i facă să înțeleagă cât de nefericiți îi fac pe oameni libertinajul și trândăvia, chair și în viața aceasta..., și să-i facă să ia hotărârea fermă de a avea un comportament mai bun în viitor"[20]. Un prizonier care a câștigat deja premii, care se află la o etapă sau două de libertate, dacă tulbură slujba sau se arată „dereglat în moravuri" pierde imediat beneficiul obținut. Libertatea nu are doar un preț de piață; are și o valoare morală și trebuie să fie cucerită și prin virtute. Prizonierul este deci plasat în punctul de intersecție a două ansambluri: unul pur economic, constituit de muncă, de produsul și gratificațiile ei; celălalt pur moral, constituit de virtute, supraveghere și recompense.

Când ele ajung să coincidă, într-o muncă perfectă care e în același timp pură moralitate, internatul este liber. Casa de corecție însăși, acest Bicêtre perfect, are o dublă justificare: pentru lumea exterioară nu e decât beneficiu — Musquinet estimează această muncă neremunerată exact la 500 000 de livre pe an pentru 400 de lucrători; iar pentru lumea interioară pe care o închide este o gigantică purificare morală: „Nu există vreun om atât de corupt încât să-l putem crede incorigibil; nu trebuie decât să-i facem cunoscute interesele și să nu-l abrutizăm niciodată prin pedepse insuportabile și care depășesc slăbiciunea umană."[21]

Ajungem astfel la formele extreme ale mitului internării. El se epurează într-o schemă complexă, în care transpar toate intențiile sale. Devine, în toată candoarea, ceea ce era deja în mod secret: control moral pentru internați, profit economic pentru ceilalți; iar produsul muncii desfășurate se descompune în toată rigoarea: pe de o parte beneficiul, care revine în întregime administrației, și astfel societății, pe de altă parte gratificația, care revine muncitorului sub formă de certificate de moralitate. Un fel de adevăr caricatural și care nu desemnează numai ceea ce voia să fie azilul, ci și stilul în care o întreagă formă a conștiinței burgheze stabilea raporturile între muncă, profit și virtute. Este punctul în care istoria nebuniei cade în miturile în care s-au exprimat deopotrivă rațiunea și nerațiunea.[22]

Cu acest vis al unei munci efectuate în întregime în austeritatea moralității, cu celălalt vis al unei munci care își găsește pozitivitatea în moartea

---

[20] *Ibid.*, p. 27.

[21] *Ibid.*, p. 11.

[22] Nu trebuie să uităm că Musquinet fusese internat la Bicêtre sub Vechiul Regim, că a fost condamnat și din nou închis în timpul Revoluției — considerat când nebun, când criminal.

celui care o înfăptuiește, internarea atinge un adevăr excesiv. Asemenea proiecte nu mai sunt dominate decât de o supraabundență de semnificații psihologice și sociale, de un întreg sistem de simboluri morale în care nebunia se vede nivelată; ea nu mai e atunci decât dezordine, neregularitate, vină obscură — o dereglare în om care deranjează statul și contrazice morala. În momentul în care societatea burgheză percepe inutilitatea internării și lasă să-i scape această unitate de evidență care făcea nerațiunea sensibilă în epoca clasică, ea începe să viseze la o muncă pură — pentru ea, numai profit, pentru ceilalți, doar moarte și supunere morală în care tot ceea ce e străin în om ar fi sufocat și redus la tăcere.

*

În aceste visări, internarea se extenuează. Devine formă pură, se instalează ușor în rețeaua utilității sociale, se dezvăluie mereu fecundă. Zadarnică muncă, toate aceste elaborări mitice, care reiau într-o geometrie fantastică temele unei internări deja condamnate. Și totuși, purificând spațiul internării de toate contradicțiile sale reale, făcându-l asimilabil, cel puțin în imaginar, pentru exigențele societății, ea încerca să substituie o semnificație pozitivă valorii sale de excludere. Această regiune, care formase un fel de zonă negativă la limitele statului, încerca să devină un mediu compact, în care societatea să poată să se recunoască și să pună în circulație propriile sale valori. În măsura în care se întâmplă acest lucru, visele lui Brissot sau Musquinet sunt în complicitate cu alte proiecte, cărora seriozitatea lor, grijile lor filantropice, primele preocupări medicale par să le dea un sens cu totul opus.

Deși le sunt contemporane, aceste proiecte au un stil foarte diferit. Acolo domnea abstracțiunea unei internări luate în formele sale generale, fără referință la cel internat — care era mai degrabă ocazia și materialul ei, decât rațiunea ei de a fi. Aici, dimpotrivă, se exaltă ceea ce poate fi specific internaților, mai ales acest chip singular pe care l-a luat nebunia în secolul al XVIII-lea, pe măsură ce internarea își pierdea structurile esențiale. Alienarea e tratată pentru ea însăși, nu atât ca unul dintre cazurile de internare necesare, ci ca o problemă în sine și pentru sine, în care internarea capătă doar figură de soluție. E pentru prima dată când se văd confruntate sistematic nebunia internată și nebunia îngrijită, nebunia raportată la nerațiune și nebunia raportată la maladie; pe scurt, e primul moment al acestei confuzii sau al acestei sinteze (cum vrem să-i spunem) care constituie alienarea mintală în sensul modern al termenului.

În 1785 apare, sub dubla semnătură a lui Doublet și Colombier, o *Instruction imprimée par ordre et aux frais du gouvernement sur la manière de gouverner et de traiter les insensés*. Nebunul este situat aici, în plină am-

biguitate, între o asistență pentru a cărei reajustare se depun eforturi și o internare în curs de dispariție. Acest text nu are valoare nici de descoperire, nici de conversiune în maniera de a trata nebunia. El desemnează mai curând compromisuri, măsuri căutate, echilibre. Toate ezitările legislatorilor revoluționari sunt deja prevestite aici.

Pe de o parte, asistența, ca manifestare a unei mile naturale, e cerută de nebuni cu aceeași îndreptățire ca și cei care nu-și pot asigura singuri necesitățile: „Societatea le datorează protecția cea mai puternică și cele mai multe îngrijiri tocmai ființelor celor mai slabe și celor mai nefericite; astfel, copiii și smintiții au constituit întotdeauna obiectul solicitudinii publice." Totuși, compasiunea încercată în mod natural față de copii este o atracție pozitivă; cu nebunii, mila este imediat compensată, chiar eclipsată de oroarea încercată față de această existență străină sortită violențelor și furiilor sale: „Suntem, ca să spunem așa, aduși în situația de a fugi de ei, pentru a evita spectacolul sfâșietor al urmelor hidoase pe care le poartă pe chip și pe corp, al rațiunii lor pierdute; și de altfel teama de violența lor îi îndepărtează pe toți cei care nu sunt obligați să-i ajute." Trebuie deci găsită o cale de mijloc între datoria asistenței pe care o prescrie o milă abstractă și temerile legitime pe care le suscită o spaimă resimțită în mod real; va fi, în mod absolut natural, o asistență *intra muros*, un ajutor adus la capătul distanței pe care o prescrie oroarea, o milă care se va desfășura în spațiul creat de mai bine de un secol de către internare și pe care acum l-a lăsat gol. Chiar prin acest fapt excluderea nebunilor va căpăta alt sens: ea nu va mai marca marea cezură dintre rațiune și nerațiune, la limitele ultime ale societății; ci, chiar în interiorul grupului, ea va trasa un fel de linie de compromis între sentimente și datorii — între milă și oroare, între asistență și securitate. Nu va mai avea niciodată această valoare de limită absolută pe care o moștenise poate de la vechile obsesii și pe care o confirmase, în temerile surde ale oamenilor, reocupând într-o manieră aproape geografică locul leprei. Acum ea trebuie să fie mai degrabă măsură decât limită; și tocmai evidența acestei semnificații noi e cea care face atât de criticabile „azilurile franceze, inspirate de legea romană"; ele nu alină de fapt „decât spaima publică și nu pot satisface mila, care necesită nu numai siguranță, ci și îngrijiri și tratamente care sunt adesea neglijate și în lipsa cărora demența unora e perpetuă, deși ar putea fi vindecată, iar a altora e sporită, deși ar putea fi diminuată".

Dar această formă nouă de internare trebuie să fie o măsură și în sensul concilierii posibilităților bogăției cu exigențele sărăciei; căci bogații — și tocmai acesta e idealul asistenței la discipolii lui Turgot — „își fac o obligație din a trata cu grijă, la domiciliul lor, rudele atacate de nebunie", iar în caz de insucces pun „să fie supravegheate de oameni

de încredere". Dar săracii nu au „nici resursele necesare pentru a-i ține pe smintiți, nici facultatea de a-i îngriji și de a-i trata pe bolnavi". Trebuie deci stabilit, după modelul propus de bogăție, un ajutor care să fie la dispoziția săracilor — supraveghere și îngrijiri la fel de atente ca în familie și totodată gratuitate deplină pentru cine beneficiază de ele; pentru a face asta, Colombier prescrie să se stabilească „un departament destinat în exclusivitate săracilor smintiți în fiecare loc de detenție pentru cerșetori și să se încerce tratarea nediferențiată a tuturor genurilor de nebunie".

Totuși, lucrul cel mai decisiv din text este căutarea, încă ezitantă, a unui echilibru între simpla excludere a nebunilor și îngrijirile medicale care li se dau în măsura în care sunt priviți ca niște bolnavi. A închide nebunii înseamnă esențialmente a înarma societatea împotriva pericolului pe care îl reprezintă: „Nenumărate exemple au dovedit acest pericol, iar actele publice ni l-au demonstrat, cu puțin timp în urmă, înfățișându-ne istoria unui maniac care după ce și-a sugrumat nevasta și copiii s-a culcat liniștit peste victimele însângerate ale freneziei sale." Deci, primul punct, închiderea demenților pe care familiile sărace nu sunt capabile să-i supravegheze. Dar trebuie totodată să li se lase beneficiul îngrijirilor pe care le-ar putea primi fie la medici, dacă ar fi mai avuți, fie în spitale, dacă n-ar fi închiși pe loc. Doublet prezintă amănunțit curele care trebuie aplicate diferitelor maladii ale spiritului — precepte care rezumă cu exactitate îngrijirile acordate în mod tradițional în secolul al XVIII-lea.[23]

Totuși, racordul între internare și îngrijiri nu este aici decât de ordin temporal. Ele nu coincid exact, se succedă: se vor da îngrijiri în timpul scurtei perioade în care maladia este considerată vindecabilă; imediat după aceea, internarea își va relua unica funcție de excludere. Într-un fel, instrucțiunea din 1785 nu face decât să reia și să sistematizeze obișnuințele spitalizării și ale internării; dar esențial este că le adună în aceeași formă instituțională și că îngrijirile sunt administrate chiar acolo unde se prescrie excluderea. Altădată se dădeau îngrijiri la Hôtel-Dieu, se închidea la Bicêtre. Este proiectată acum o formă de închidere în care funcția medicală și funcția de excludere vor funcționa rând pe rând, dar în interiorul unei structuri unice. Protecție a societății împotriva nebunului într-un spațiu de excludere care desemnează nebunia ca alienare implacabilă — și protecția împotriva maladiei într-un spațiu de recuperare în care nebunia este considerată, mai mult sau mai puțin justificat, ca tranzitorie: aceste două tipuri de măsuri, care acoperă două forme de experiență până acum eterogene, se vor suprapune fără a se confunda încă.

---

[23] *Journal de médecine*, august 1785, pp. 529–583.

S-a încercat să se facă din textul lui Doublet și Colombier prima mare etapă în constituirea azilului modern.[24] Dar în zadar *Instrucțiunea* lor a apropiat cât s-a putut de lumea internării, ajungând să le introducă în ea, tehnicile medicale și farmaceutice, pasul esențial încă n-a fost făcut. Și nici nu va fi, decât în ziua în care spațiul de internare, adaptat și rezervat nebuniei, va dezvălui valori proprii care, fără vreo adăugare exterioară, ci printr-o putere autohtonă, sunt prin ele însele capabile să rezolve nebunia, adică din ziua când internarea va fi devenit medicația esențială, când gestul negativ al excluderii va fi în același timp, doar prin sensul lui și prin virtuțile sale intrinseci, o deschidere spre lumea pozitivă a vindecării. Nu este vorba de a dubla internarea prin practici care îi erau străine, ci, amenajând-o, forțând un adevăr pe care îl ascundea, întinzând toate firele care se încrucișau în mod obscur în ea, să i se dea o valoare medicală în mișcarea ce readuce nebunia la rațiune. A face dintr-un spațiu care nu era decât o împărțire socială domeniul dialectic în care nebunul și nonnebunul își vor transmite adevărurile lor secrete.

Acest pas este făcut de Tenon și de Cabanis. Întâlnim încă la Tenon vechea idee că internarea nebunilor nu poate fi decretată într-o manieră definitivă decât dacă îngrijirile medicale au eșuat: „Doar după ce au fost epuizate toate resursele posibile este îngăduit să se consimtă la necesitatea supărătoare de a-i lua unui cetățean libertatea."[25] Dar deja internarea nu mai e, într-o manieră riguros negativă, abolirea totală și absolută a libertății. Trebuie să fie mai curând o libertate restrânsă și organizată. Deși e destinată să evite toate contactele cu lumea rezonabilă — și în acest sens rămâne tot închidere —, internarea trebuie să se deschidă, spre interior, în spațiul vid unde nebunia este lăsată să se exprime liber: nu pentru a fi abandonată turbării sale oarbe, ci pentru a i se lăsa o posibilitate de satisfacție, o șansă de alinare pe care constrângerea neîntreruptă nu i-o poate permite: „Cel dintâi remediu este să-i oferi nebunului o anumită libertate, în așa fel încât să se poată lăsa treptat în voia impulsurilor pe care i le comandă natura."[26] Fără a căuta s-o stăpânească în întregime, internarea funcționează mai degrabă ca și cum ar trebui să-i lase nebuniei un recul, grație căruia să poată fi ea însăși și să poată apărea într-o libertate deposedată de toate reacțiile secundare — violență, turbare, furie, disperare — pe care le provoacă o opresiune constantă. Epoca clasică, cel puțin în câteva dintre miturile sale, asimilase libertatea nebunului formelor celor mai agresive ale animalității: ceea ce înrudea dementul cu bestia era spiritul de pradă. Apare

[24] Cf. Sériux și Libert, „L'Assistance et le Traitement des maladies mentales au temps de Louis XVI", *Chronique médicale*, 15 iulie–1 august 1914.

[25] Tenon, *Mémoires sur les hôpitaux de Paris*, Paris, 1788, al 4-lea Memoriu, p. 212.

[26] Tenon, *Projet de rapport au nom du comité des secours*, ms. B.N. f. 232.

acum tema că la nebun poate exista o animalitate blândă, care nu distruge prin violență adevărul său uman, ci lasă să iasă la lumină un secret al naturii, un fond uitat, și totuși mereu familiar, care îl apropie pe smintit de animalul domestic și de copil. Nebunia nu mai e pervertirea absolută în contranatură, ci invazia unei naturi vecine. Iar în ochii lui Tenon idealul practicilor de internare este tocmai procedeul utilizat la Saint-Luke, în care nebunul, „abandonat lui însuși, iese dacă vrea din celula sa, trece prin galerie sau se duce într-un loc de plimbare presărat cu nisip, aflat în aer liber. Obligat să se agite, îi trebuiau spații acoperite și descoperite pentru a-și putea urma oricând impulsul care îl stăpânea"[27]. Internarea trebuie deci să fie spațiu al adevărului tot atât cât e spațiu al constrângerii, și nu trebuie să fie spațiu al constrângerii decât pentru a fi spațiu al adevărului. Pentru prima dată este formulată această idee care are o atât de mare greutate în toată istoria psihiatriei până la eliberarea psihanalitică: anume că nebunia internată găsește în această constrângere, în această vacuitate închisă, în acest „mediu", elementul privilegiat în care se vor putea manifesta formele esențiale ale adevărului său.

Relativ liberă și abandonată paroxismelor adevărului său, nebunia nu riscă oare să se consolideze pe sine însăși și să se supună unui fel de accelerare constantă? Nici Tenon, nici Cabanis nu cred așa ceva. Ei presupun, dimpotrivă, că această semilibertate, această libertate în cușcă va avea valoare terapeutică. Aceasta deoarece, și pentru ei, ca pentru toți medicii secolului al XVIII-lea, imaginația, fiindcă ține de corp și de suflet și fiindcă este locul de naștere al erorii, e mereu responsabilă de toate maladiile spiritului. Dar cu cât omul este mai constrâns, cu atât imaginația îi vagabondează mai mult; cu cât sunt mai stricte regulile cărora le este supus corpul, cu atât mai dereglate îi sunt visele și imaginile. Astfel încât libertatea leagă imaginația mai bine decât lanțurile, pentru că ea confruntă fără încetare imaginația cu realul și ascunde visele cele mai ciudate în gesturile familiare. Imaginația se întoarce în tăcere în vagabondajul libertății. Iar Tenon laudă foarte mult prevederea administratorilor de la Saint-Luke, în care „nebunul în general este pus în liberate pe timpul zilei: această libertate, pentru cine nu cunoaște frâul rațiunii, e deja un remediu care previne ușurarea unei imaginații rătăcite sau pierdute"[28]. Prin ea însăși, și fără a fi altceva decât această libertate izolată, internarea este deci un agent de vindecare; ea e medicală, nu atât în virtutea îngrijirilor care se aduc, ci tocmai prin jocul imaginației, al libertății, al tăcerii, al limitelor, prin mișcarea ce le organizează

[27] Tenon, *op.cit.*, f. 232. Cf. în același sens *Mémoires sur les hôpitaux*, al 4-lea Memoriu, p. 216.

[28] *Ibidem*.

în mod spontan și readuce eroarea la adevăr, nebunia la rațiune. Libertatea internată vindecă prin ea însăși, ca limbajul eliberat în psihanaliză; dar printr-o mișcare exact inversă: nu permițând fantasmelor să capete corp în cuvinte și să se schimbe în ele, ci constrângându-le, dimpotrivă, să dispară în fața tăcerii insistente și apăsător de reale a lucrurilor.

Pasul esențial e făcut: internarea și-a dobândit titlurile de noblețe medicală; a devenit loc de vindecare; nu mai e spațiul în care nebunia veghea și se conserva în secret până la moarte, ci acela în care, printr-un soi de mecanism autohton, se consideră că se suprimă de la sine.

Important este că această transformare a casei de internare în azil nu s-a realizat prin introducerea progresivă a medicinei — un fel de invazie venind din exterior — ci printr-o restructurare internă a acestui spațiu căruia epoca clasică nu-i dăduse alte funcții decât acelea de excludere și de corecție. Modificarea progresivă a semnificațiilor sale sociale, critica politică a represiunii și critica economică a asistenței, apropierea întregului câmp al internării de către nebunie, în timp ce toate celelalte figuri ale nerațiunii au fost puțin câte puțin eliberate de ea, toate acestea au făcut din internare un loc de două ori privilegiat pentru nebunie: locul adevărului ei și locul abolirii ei. Și astfel, internarea devine în mod real destinația nebuniei; legătura dintre ele va fi de-acum necesară. Iar funcțiile care ar putea părea cele mai contradictorii — protecție împotriva pericolelor provocate de smințiți și vindecarea maladiilor — aceste funcții găsesc în final un fel de bruscă armonie: pentru că nebunia își formulează adevărul și își eliberează natura dintr-odată și prin simpla operație de internare în spațiul închis — dar vid — al internării, pericolul public va fi înlăturat, iar semnele maladiei vor fi șterse.

Spațiul internării fiind astfel locuit de valori noi și de o întreagă mișcare ce îi era necunoscută, atunci, și numai atunci, va putea medicina să se instaleze în azil și să readucă la sine toate experiențele nebuniei. Nu gândirea medicală e cea care a forțat porțile internării; dacă medicii stăpânesc astăzi azilul, nu o fac datorită unui drept de cucerire, grație forței vii a filantropiei lor sau grijii lor pentru obiectivitatea științifică. Ci pentru că internarea însăși a dobândit puțin câte puțin valoare terapeutică, și aceasta prin reajustarea tuturor gesturilor sociale sau politice, a tuturor riturilor, imaginare sau morale, care de mai bine de un secol îndepărtează nebunia și nerațiunea.

*

Internarea își schimbă înfățișarea. Dar în complexul pe care îl formează cu ea și unde delimitarea nu e niciodată posibilă în toată rigoarea, nebunia se modifică la rândul ei. Ea stabilește raporturi noi cu această semilibertate care îi este oferită, nu fără a o măsura, cu timpul în care

se scurge, în sfârșit, cu privirile care o supraveghează și o înconjoară. În mod necesar, ea face corp comun cu această lume închisă, care e în același timp *adevărul* și *sejurul* ei. Printr-o recurență care nu e ciudată decât dacă presupunem nebunia în practicile care o desemnează și o privesc, situația sa îi devine natură; constrângerile sale capătă sensul determinismului, iar limbajul care o fixează capătă vocea unui adevăr care ar vorbi de la sine.

Geniul lui Cabanis și textele pe care le-a scris în 1791[29] se plasează în acest moment decisiv și echivoc totodată în care perspectiva oscilează: ceea ce era reformă socială a internării devine fidelitate față de adevărurile profunde ale nebuniei; iar *maniera în care nebunul este alienat* e uitată, reapărând ca *natură a alienării*. Internarea e pe cale să se ordoneze după formele pe care le-a creat.

Problema nebuniei nu mai e înfățișată din punctul de vedere al rațiunii sau al ordinii, ci din punctul de vedere al dreptului individului liber; nici o coerciție, nici o caritate nu le pot atinge. „Înainte de orice, trebuie să avem grijă de libertate, de siguranța persoanelor; exercitând binefacerea, nu trebuie să violăm regulile justiției." Libertatea și rațiunea au aceleași limite. Când rațiunea este prejudiciată, libertatea poate fi constrânsă; nu e mai puțin adevărat că această prejudiciere a rațiunii este chiar una dintre acelea care amenință existența subiectului sau libertatea celorlalți: „Când oamenii se bucură de facultățile lor raționale, adică atâta timp cât ele nu sunt alterate până la a compromite siguranța și liniștea celuilalt sau a le expune la veritabile pericole, nimeni nu are dreptul, nici măcar societatea, să aducă cea mai mică atingere independenței lor."[30] Astfel se pregătește o definire a nebuniei pornind de la raporturile pe care le poate avea libertatea cu ea însăși. Vechile concepții juridice care îl absolveau pe nebun de responsabilitatea sa penală și îl privau de drepturile sale civile nu formau o psihologie a nebuniei; această suspendare a libertății nu era decât ordinea consecințelor juridice. Dar prin Cabanis libertatea a devenit pentru om o natură; ceea ce împiedică în mod legitim întrebuințarea ei trebuie în mod necesar să fi modificat formele naturale pe care le ia în om. Internarea nebunului nu

---

[29] 1791: Raport adresat departamentului din Paris de către unul dintre membrii săi asupra stării nebunelor de la Salpêtrière și adoptarea unui proiect de regulament privind admiterea nebunilor. Acest text este citat *in extenso*, fără nume de autor, de Tuetey, *L'Assistance publique à Paris pendant la Révolution. Documents inédits*, vol. III, pp. 489–506. El e în mare parte reluat în *Vues sur les secours publics*, 1798.

[30] *Vues sur les secours publics*, în *Œuvres philosophiques*, de Cabanis, Paris, 1956, partea a II-a, p. 49.

mai trebuie să fie deci decât sancționarea unei stări de fapt, traducerea, în termeni juridici, a unei aboliri a libertății deja cucerite la nivel psihologic. Și prin această revenire a dreptului la natură se vede întemeiată marea ambiguitate care generează, în legătură cu nebunia, atâtea ezitări din partea gândirii contemporane: dacă iresponsabilitatea e identificată cu absența libertății, nu există determinism psihologic care să nu poate dezvinovăți, cu alte cuvinte nu există adevăr pentru psihologie care să nu fie în același timp alienare pentru om.

Dispariția libertății, din consecință — cum era — devine fundament, secret, esență a nebuniei. Și tocmai această esență trebuie să prescrie ce restricții trebuie impuse libertății materiale a smintiților. Se impune un control care va trebui să interogheze nebunia despre ea însăși, și pentru care vor fi convocați, laolaltă — într-atât rămâne încă ambiguă această dispariție a libertății — magistrați, juriști, medici și pur și simplu oameni cu experiență: „Iată de ce locurile în care sunt reținuți nebunii trebuie să fie neîncetat supuse inspecției din partea diferitelor magistraturi și supravegherii speciale a poliției." Când un nebun este adus într-un loc de detenție, „fără pierdere de timp va fi urmărit sub toate aspectele, va fi pus sub observația ofițerilor de sănătate*, va fi supravegheat de oamenii de serviciu cei mai inteligenți și cei mai obișnuiți să contemple nebunia în toate varietățile sale"[31]. Internarea va trebui să funcționeze ca un fel de măsură permanentă a nebuniei, să se adapteze fără încetare la adevărul ei schimbător, să nu constrângă decât acolo unde libertatea se alienează și numai în limitele alienării: „Umanitatea, justiția și buna medicină ordonă să nu fie închiși decât nebunii care pot dăuna într-adevăr altora; să nu fie legați decât aceia care, nelegați, și-ar face rău lor înșiși." Justiția care va domni la azil nu va mai fi cea a pedepsei, ci a adevărului: o anumită exactitate în întrebuințarea libertăților și restricțiilor, o conformitate cât mai riguroasă cu putință a constrângerii cu alienarea libertății. Iar forma concretă a acestei justiții, simbolul ei vizibil, nu se mai află în lanț — restricție absolută și punitivă, care „învinețește totdeauna părțile pe care le apasă" —, ci în ceea ce urma să devină faimoasa cămașă de forță, acea „jiletcă strâmtă de doc sau de pânză groasă care strânge și cuprinde brațele"[32], și care trebuie să incomodeze cu atât mai mult cu cât mișcările devin mai violente. Nu trebuie să concepem cămașa de forță ca o umanizare a lanțurilor și un progres către *self-restraint*. Există o întreagă deducție conceptuală a cămășii de

* În original, *officier de santé* — în Franța, de la 1803 la 1892, medic care nu avea titlul de doctor în medicină. (*N.t.*)

[31] Cabanis, *op.cit.*, p. 51.

[32] *Ibid.*, p. 58.

forță[33] care arată că în nebunie nu se mai face experiența unei confruntări absolute între rațiune și nerațiune, ci aceea a unui joc mereu relativ, mereu mobil, al libertății și al limitelor sale.

Proiectul de regulament care îi urmează *Raportului adresat Departamentului Parisului* propune aplicarea în detaliu a principalelor idei pe care le dezvoltă textul lui Cabanis: „Admiterea nebunilor sau a smintiților în așezămintele care le sunt sau le vor fi destinate pe toată întinderea Departamentului Parisului se va face pe baza raportului unui medic și al unui chirurg recunoscut legal, semnat de doi martori, rude, prieteni sau vecini, și certificat de un judecător de pace din secție sau din canton." Dar raportul dă o interpretare mai largă regulamentului: chiar preeminența medicului în determinarea nebuniei este clar controlată, și tocmai în numele unei experiențe azilare considerate mai aproape de adevăr, pentru că se sprijină pe cazuri mai numeroase și pentru că lasă într-un fel nebunia să vorbească mai liber despre ea însăși. „Să presupunem deci că un nebun e condus la un spital... Bolnavul apare, însoțit de familie, de vecini, de prieteni sau de persoane caritabile. Aceste persoane atestă că e cu adevărat nebun; ele *sunt* sau *nu sunt* în posesia unui certificat de la doctor. Aparențele le confirmă sau par să le contrazică povestea. Orice opinie am putea avea atunci asupra stării bolnavului, dacă de altfel dovezile sărăciei sunt autentice, el trebuie primit provizoriu." Atunci trebuie să urmeze o lungă observație, făcută deopotrivă de „oamenii de serviciu" ca și de „ofițerii de sănătate". Tocmai aici, în privilegiul internării și sub privirea unei observații purificate de aceasta, se face departajarea: dacă subiectul dă semne manifeste de nebunie, „orice îndoială se risipește. Îl putem reține fără teamă, trebuie să-l îngrijim, să-l punem la adăpost de propriile sale erori, continuând cu curaj întrebuințarea remediilor indicate. Dacă, dimpotrivă, după timpul considerat convenabil nu se descoperă nici un simptom de nebunie, dacă din investigațiile făcute cu prudență nu aflăm nimic care să lase de bănuit că acest timp de calm n-a fost decât un interval lucid; în sfârșit, dacă bolnavul cere să iasă din spital, ar fi o crimă să fie reținut cu forța. Trebuie neîntârziat să fie redat lui însuși și societății". Certificatul medical la intrarea în azil nu aduce deci decât o garanție îndoielnică. Criteriul definitiv și care nu poate fi pus la îndoială trebuie furnizat chiar de internare: nebunia apare aici filtrată de tot ceea ce a putut crea iluzii și se oferă unei priviri absolut neutre; căci nu se mai exprimă interesul familiei, nici puterea și arbitrarul său, nici prejudecățile medicinei; ci internarea,

---

[33] Tenon aprecia mult acest fel de jiletci din care văzuse un exemplu la Saint-Luke: „dacă există pericolul ca nebunul să se rănească sau să dăuneze altuia, i se țin brațele cu ajutorul unor mâneci lungi legate între ele la spate" (*Projet de rapport au nom du comité des secours*, f. 232).

care se pronunță de la sine și în vocabularul care îi e propriu: adică în acești termeni de libertate sau de constrângere care ating în modul cel mai profund esența nebuniei. Gardienii care veghează la limitele internării sunt acum aceia care dețin posibilitățile unei cunoașteri pozitive a nebuniei.

Iar Cabanis ajunge astfel la curioasa idee (cea mai nouă, fără îndoială) a unui „jurnal de azil". În internarea clasică, nerațiunea era, în sens strict, redusă la tăcere. Despre tot ce a fost ea atâta timp, nu știm nimic, în afară de câteva semne enigmatice care o desemnează în registrele caselor de internare: figurile sale concrete, limbajul său și forfota acestor existențe delirante, toate acestea sunt în mod sigur pierdute pentru noi. Atunci nebunia era fără memorie, iar internarea forma pecetea acestei uitări. De-acum înainte internarea e, dimpotrivă, cadrul în care nebunia își formulează adevărul; ea trebuie să-i marcheze în fiecare clipă măsurile, și tocmai în ea se va totaliza nebunia, ajungând astfel în punctul de decizie: „Se va ține un jurnal în care tabloul fiecărei maladii, efectele remediilor, autopsiile vor fi consemnate cu o scrupuloasă exactitate. Toți indivizii din secție vor fi înscriși nominal, și astfel administrația își va putea da seama după nume care e starea lor, săptămână de săptămână sau zi de zi, dacă va considera necesar." Nebunia atinge astfel regiuni ale adevărului pe care nerațiunea nu le atinsese niciodată: ea se inserează în timp, se sustrage accidentului pur prin care erau semnalate altădată diferitele ei episoade, pentru a căpăta o figură autonomă în istorie. Trecutul și evoluția sa fac parte din adevărul ei — iar ceea ce o revelează nu mai este această ruptură, mereu instantanee, de adevăr, după care putea fi recunoscută nerațiunea. Există un timp al nebuniei care e cel al calendarului, nu calendarul ritmic al anotimpurilor, care o înrudește cu forțele obscure ale lumii, ci acela, cotidian, al oamenilor, în care se face numărătoarea istoriei.

Desfășurată de internare în adevărul său, instalată în timpul cronicilor și al istoriei, deposedată de tot ce putea face ireductibilă prezența profundă a nerațiunii, nebunia, astfel dezarmată, poate reveni fără pericol în jocul schimburilor. Ea devine comunicabilă, dar sub forma neutralizată a unei obiectivități oferite. Poate relua o existență publică — nu sub acea formă care scandaliza, contestând brusc și fără recurs tot ce e mai esențial în om și mai adevărat în adevăr — ci sub forma unui obiect calm, ținut la distanță fără să se ascundă ceva în el, deschis fără reticențe asupra unor secrete care nu tulbură, ci transmit o învățătură. „Administrația va considera, desigur, că rezultatul acestui jurnal și detaliile sale cele mai prețioase aparțin aceluiași public care îi va fi furnizat deplorabilele materiale. Fără îndoială, ea va ordona tipărirea acestui

jurnal și, oricât de puțină filozofie sau cunoștințe medicale va aduce în el redactorul, această culegere, oferind an de an fapte noi, noi observații, experiențe noi și adevărate, va deveni pentru știința fizică și morală a omului o imensă sursă de bogății."[34]

Iată nebunia oferită privirilor. Era deja astfel în internarea clasică, în momentul în care dădea spectacolul animalității; dar privirea îndreptată atunci asupra ei era o privire fascinată, în sensul că omul contempla în această figură atât de străină propria bestialitate, pe care o recunoștea într-un mod confuz ca infinit de aproape și infinit de departe, această existență pe care o monstruozitate în delir o făcea inumană și o plasa în cea mai îndepărtată dintre lumi fiind în secret chiar aceea pe care o resimțea în el însuși. Privirea care se fixează acum asupra nebuniei nu e încărcată cu atâtea complicități; ea se îndreaptă către un obiect pe care îl atinge doar prin intermediul unui adevăr discursiv deja formulat; nebunul nu-i apare decât decantat de abstracțiunea nebuniei. Iar dacă în acest spectacol e ceva care îl privește pe individul rațional, nu e în măsura în care nebunia poate contesta pentru el omul în întregul său, ci în măsura în care ea poate adăuga ceva la ceea ce știm despre om. Ea nu mai trebuie să se înscrie în negativitatea existenței, ca una dintre figurile sale cele mai abrupte, ci să se instaleze progresiv în pozitivitatea lucrurilor cunoscute.

În această privire nouă, în care compromisurile sunt înlăturate, bariera gratiilor este și ea abolită. Nebunul și nonnebunul sunt, cu chipul descoperit, unul în prezența celuilalt. Între ei nu mai e nici o distanță, în afară de aceea pe care o măsoară nemijlocit privirea. Dar faptul că este imperceptibilă o face, desigur, și mai greu de depășit; libertatea dobândită în internare, posibilitatea de a căpăta aici un adevăr și un limbaj nu sunt de fapt pentru nebunie decât cealaltă latură a unei mișcări care îi dă un statut în cunoaștere: sub privirea care o învăluie acum, își abandonează toate prestigiile care nu demult făceau încă din ea o figură înlăturată de îndată ce era zărită; devine formă privită, lucru învestit de limbaj, realitate cunoscută; devine obiect. Iar dacă noul spațiu al internării apropie nebunia și rațiunea până la a le reuni într-un loc mixt, el stabilește între ele o distanță cu mult mai redutabilă, un dezechilibru care nu va mai putea fi răsturnat; oricât de liberă ar fi în lumea pe care i-o amenajează omul rațional, oricât de apropiată ar fi de spiritul și de inima lui, nebunia nu va mai fi niciodată pentru omul rațional decât un obiect. Nu reversul oricând iminent al existenței sale, ci un eveniment posibil în înlănțuirea lucrurilor. Tocmai această cădere în obiectualitate

[34] Cabanis, Raport adresat Departamentului Parisului de către unul dintre membrii săi asupra stării nebunelor deținute la Salpêtrière (citat de Tuetey, vol. III, pp. 492–493).

e cea care stăpânește nebunia mai profund și mai bine decât vechea sa aservire față de formele nerațiunii. Internarea, în aspectele sale noi, îi poate oferi nebuniei luxul unei libertăți: acum, ea e sclavă și dezarmată de puterile sale cele mai profunde.

Dacă ar trebui să rezumăm într-un cuvânt toată această evoluție, am putea spune, fără îndoială, că specificul experienței Nerațiunii consta în faptul că nebunia își era propriul subiect; dar în experiența care se formează la acest sfârșit de secol al XVIII-lea nebunia este alienată în raport cu ea însăși în statutul de obiect pe care îl primește.

*

Cabanis visează pentru ea acea somnolență la care ar constrânge-o azilul; el caută s-o epuizeze în această problematică senină. Lucru curios, chiar în acest moment ea capătă din nou viață în altă parte și se încarcă de un întreg conținut concret. În timp ce se purifică pentru cunoaștere și se eliberează de vechile sale complicități, se angajează într-o serie de întrebări pe care morala și le pune ei înseși; pătrunde în viața cotidiană, oferindu-se unor alegeri și unor decizii elementare, suscitând opțiuni fruste și constrângând ceea ce putem numi „opinia publică" să revizuiscă sistemul valorilor care o privește. Decantarea, purificarea operată la Colombier, la Tenon, la Cabanis, prin efortul unei reflecții continue, este imediat contrabalansată și compromisă prin această muncă spontană efectuată, în fiecare zi, în marginile conștiinței. Tocmai aici însă, în această forfotă abia perceptibilă de experiențe zilnice și minuscule, va căpăta nebunia figura morală pe care Pinel și Tuke i-o vor recunoaște cu ușurință.

Și asta pentru că, dispărând internarea, nebunia se manifestă din nou în domeniul public. Reapare, adusă parcă de un fel de invazie lentă și surdă, cerând răspunsuri de la judecători, de la familii și de la toți responsabilii cu ordinea. În timp ce i se caută un statut, ea pune întrebări urgente: vechiul concept — familial, polițienesc, social — de om nerațional dispare, lăsând să se confrunte fără intermediar noțiunea juridică a iresponsabilității și experiența imediată a nebuniei. Începe o întreagă muncă prin care conceptul negativ de alienare, așa cum îl definea dreptul, se va lăsa pătruns puțin câte puțin și modificat de semnificațiile morale pe care omul obișnuit i le atribuie nebuniei.

„Trebuie să facem distincție între locotenentul de poliție magistrat și cel care e administrator. Cel dintâi este omul legii; al doilea e al guvernului."[35] Iar Des Essarts, câțiva ani mai târziu, comentează această definiție pe care o dăduse el însuși: „Recitind, în luna aprilie 1789, articolul

[35] Des Essarts, *Dictionnaire de police*, Paris, 1786, vol. VIII, p. 526.

redactat în 1784, trebuie să adaug că națiunea își dorește ca această parte de administrație să fie distrusă sau cel puțin modificată, în așa fel încât libertatea cetățenilor să fie asigurată în mod inviolabil." Reorganizarea poliției, la începutul Revoluției, făcând să dispară această putere în același timp independentă și mixtă, încredințează privilegiile ei cetățeanului — om privat și totodată voință colectivă. Circumscripțiile electorale, create prin decretul din 28 martie 1789, vor servi drept cadru reorganizării poliției; în fiecare district din Paris se stabilesc cinci companii, dintre care una e retribuită (este vorba de cele mai multe ori de vechea poliție), dar celelalte patru sunt formate din voluntari.[36] De la o zi la alta, omul privat se vede însărcinat să asigure această împărțire socială nemijlocită, anterioară actului de justiție, care e sarcina întregii poliții. El are de-a face, în mod direct, fără intermediar sau control, cu tot materialul uman care altădată era propus pentru internare: vagabondaj, prostituție, desfrâu, imoralitate și, bineînțeles, toate formele confuze care merg de la violență la furie, de la slăbiciunea de spirit la demență. Omul, în calitate de cetățean, e chemat să exercite în grupul său puterea, în mod provizoriu absolută, a poliției; lui îi revine să îndeplinească acest gest obscur și suveran prin care o societate desemnează un individ ca indezirabil sau străin de unitatea pe care o formează; el e cel care are drept sarcină să judece limitele ordinii și dezordinii, ale libertății și scandalului, ale moralei și imoralității. Puterea prin care trebuie operată imediat, și înaintea oricărei eliberări, despărțirea dintre nebunie și rațiune, se află acum depozitară în el și în conștiința sa.

Cetățeanul e rațiune universală — și într-un dublu sens: el e adevăr imediat al naturii umane, măsură a oricărei legislații. Dar el e și cel pentru care nerațiunea se desparte de rațiune; este, în formele cele mai spontane ale conștiinței sale, în deciziile pe care e obligat să le ia rapid, înaintea oricărei elaborări teoretice sau judiciare, în același timp locul, instrumentul și judecătorul despărțirii. Omul clasic, după cum am văzut, recunoștea, și el, nebunia, înaintea oricărei cunoașteri și într-o aprehensiune imediată; dar atunci el făcea uz spontan de bunul său simț, nu de drepturile sale politice; era omul care judeca și percepea, fără comentariu, o diferență de fapt. Acum, când are de-a face cu nebunia, cetățeanul exercită o putere fundamentală care îi permite să fie și „omul legii", și „omul guvernului". Ca singur suveran al statului burghez, omul liber a devenit primul judecător al nebuniei. Astfel omul concret, omul de toate zilele restabilește cu ea contactele pe care epoca clasică le întrerupsese; dar le reia fără dialog, fără confruntare, în forma deja dată a suveranității și în exercitarea absolută și tăcută a drepturilor sale. Principiile

[36] Decretele din 21 mai–7 iunie 1790 înlocuiesc cele 70 de districte prin 48 de secții.

fundamentale ale societății burgheze îi permit acestei conștiințe în același timp private și universale să domine nebunia înaintea oricărei contestări posibile. Iar când o restituie experienței judiciare sau medicale, în tribunale sau aziluri, a stăpânit-o deja în secret.

Această dominare își va avea forma sa primă și cu totul tranzitorie în „tribunalele de familie": idee veche, cu mult anterioară Revoluției, și pe care obiceiurile Vechiului Regim păreau să o contureze dinainte. În legătură cu petițiile prin care familiile solicitau ordine regale, locotenentul de poliție Bertin le scria intendenților, la 1 iunie 1764: „Să luați toate precauțiile cu putință în legătură cu aceste două puncte: primul, ca memoriile să fie semnate de rudele paterne și materne cele mai apropiate; al doilea, să aibă o notă foarte exactă în legătură cu cei care nu au semnat și cu motivele care i-au împiedicat s-o facă."[37] Breteuil, mai târziu, va visa să constituie în mod legal o jurisdicție familială. În final, tribunalele de familie au fost create printr-un decret al Constituantei, în mai 1790. Ele trebuiau să formeze celula elementară a jurisdicției civile, dar deciziile lor nu puteau avea forță executorie decât după o ordonanță specială emisă de instanțele de district. Aceste tribunale trebuiau să descarce jurisdicțiile statului de nenumăratele proceduri privind diferendele de interese familiale, moșteniri, coproprietăți etc. Dar le era destinat și un alt scop; trebuiau să dea statut și formă juridică unor măsuri pe care altădată familiile le cereau direct autorității regale: părinți risipitori sau desfrânați, copii risipitori, moștenitori incapabili să-și administreze partea lor de moștenire, toate aceste forme de deficiență, de dezordine sau de proastă conduită, pe care o scrisoare regală le sancționa odinioară în lipsa procedurii totale de interdicție, țin acum de această jurisdicție familială.

Într-un fel, Constituanta desăvârșește o evoluție care se desfășurase constant de-a lungul secolului al XVIII-lea, conferind o statură instituțională unei întregi practici spontane. Dar de fapt mai era încă mult până când arbitrarul familiilor și relativitatea intereselor lor să fie astfel limitate; dimpotrivă, în timp ce sub Vechiul Regim orice petiție trebuia să antreneze o anchetă a poliției în scop de verificare[38], în noua jurisdicție există doar dreptul de a chema în apel pe lângă instanțe superioare unele decizii ale tribunalului de familie. Fără îndoială, aceste tribunale au funcționat într-o manieră destul de defectuoasă[39] și nu vor supraviețui

---

[37] Citat în Joly, *Les Lettres de cachet dans la généralité de Caen au XVIII[e] siècle*, Paris, 1864, p. 18, nota 1.

[38] Textul lui Bertin, citat mai sus, precizează, în legătură cu precauțiile care trebuie luate: „Totul independent de verificarea exactă a expunerii lor."

[39] Cf. darea de seamă a ministrului Justiției către Legislativă (*Archives parlementaires*, Supl. la ședința din 20 mai 1792, vol. XLIII, p. 613). Între 11 decembrie

diverselor reorganizări ale justiției. Dar e destul de semnificativ că, pentru un anumit timp, familia însăși a fost erijată în instanță juridică și că a putut avea, în legătură cu proasta purtare, cu dezordinile și cu diferitele forme ale incapacității și ale nebuniei, prerogativele unui tribunal. Pentru o clipă, a apărut în toată claritatea ce a devenit și ce avea să rămână ea în mod obscur: instanța imediată care operează împărțirea între rațiune și nebunie — acea formă judiciară frustă pentru care regulile vieții, ale economiei și ale moralei familiale sunt asimilate normelor sănătății, ale rațiunii și ale libertății. În familie, considerată ca instituție și definită ca tribunal, legea nescrisă capătă o semnificație de natură, și în același timp omul privat primește statutul de judecător, aducând în domeniul dezbaterii publice dialogul său cotidian cu nerațiunea. Există de-acum un ascendent public și instituțional al conștiinței private asupra nebuniei.

Multe alte transformări desemnează această influență nouă până la evidență. Și mai ales modificările aduse naturii pedepsei. Uneori, după cum am văzut[40], internarea constituia o atenuare a pedepselor; și mai frecvent, ea căuta să evite monstruozitatea crimei, atunci când dezvăluia un exces, o violență care vădea puteri parcă inumane[41]; internarea trasa limita începând de la care scandalul devine inacceptabil. Pentru conștiința burgheză, dimpotrivă, scandalul devine unul dintre instrumentele exercitării suveranității sale. În puterea sa absolută, conștiința burgheză nu e doar judecător, ci, în același timp, și prin ea însăși, și pedeapsă. „A cunoaște", conform dreptului pe care și-l asumă acum, nu înseamnă doar a instrui și a judeca, ci și a face publică și a manifesta într-o manieră vizibilă pentru propriii săi ochi o greșeală care astfel își va găsi pedeapsa. În ea trebuie să fie operate și judecata, și executarea sentinței, și răscumpărarea, doar prin actul ideal și instantaneu al privirii. Cunoașterea asumă, în jocul organizat al scandalului, totalitatea judecății.

În *Théorie des lois criminelles*, Brissot arată că scandalul constituie pedeapsa ideală, mereu proporțională cu greșeala, liberă de orice stigmat fizic și nemijlocit adecvată exigențelor conștiinței morale. El reia vechea distincție între păcat, infracțiune față de ordinea divină a cărei pedepsire îi e rezervată lui Dumnezeu, crimă, comisă în detrimentul aproapelui, și care trebuie pedepsită prin chinuri, și viciu, „dezordine care ne privește doar pe noi înșine", și care trebuie sancționat prin rușine.[42]

1790 și 1 mai 1792, Tribunalul din Saint-Germain-en-Laye n-a omologat decât 45 de judecăți de familie.

[40] Cf. *supra*, partea I, cap. IV.

[41] Cf. *supra*, partea I, cap. V.

[42] Brissot de Warville, *Théorie des lois criminelles*, vol. I, p. 101.

Pentru că e mai lăuntric, viciul e și mai primitiv: el este crima însăși, dar înainte de a se împlini, chiar de la izvorul aflat în inima oamenilor. Înainte de a încălca legile, criminalul a atentat întotdeauna la regulile tăcute prezente în conștiința oamenilor: „Într-adevăr, viciile sunt pentru moravuri ceea ce sunt crimele pentru legi, iar viciul e totdeauna părintele crimei; este o rasă de monștri care, ca în acea înfricoșătoare genealogie a păcatului descrisă de Milton, par să se reproducă unii pe alții. Văd un nefericit gata să moară... De ce urcă pe eșafod? Urmăriți înlănțuirea acțiunilor sale, veți vedea că prima verigă a fost aproape totdeauna violarea barierei sacre a moravurilor."[43] Evitarea crimelor nu se face întărind legea sau înăsprind pedepsele; ci făcând moravurile mai imperioase, regulile lor mai redutabile, suscitând scandalul de fiecare dată când se denunță un viciu. Pedeapsă fictivă, se pare, și care există efectiv într-un stat tiranic, în care vigilența conștiințelor și scandalul nu pot produce decât ipocrizie, „pentru că opinia publică nu mai are nici un nerv, ...pentru că, în sfârșit, în ultimă instanță, bunătatea moravurilor nu e parte esențială și integrantă a guvernelor monarhice ca în republici"[44]. Dar atunci când moravurile constituie însăși substanța statului, iar opinia, legătura cea mai solidă a societății, scandalul devine forma cea mai redutabilă a alienării. Prin el, omul devine în mod ireparabil străin de ceea ce e esențial în societate, iar pedeapsa, în loc să păstreze caracterul particular al unei reparații, ia forma universalului; ea este prezentă în conștiința fiecăruia și efectuată prin voința tuturor. „Legislatori care vreți să preveniți crima, iată calea pe care o urmează toți criminalii, marcați prima bornă pe care o vor depăși — aceea a moravurilor —, faceți-o deci de netrecut, nu veți fi atât de des obligați să recurgeți la pedepse."[45] Scandalul devine astfel pedeapsa de două ori ideală, ca adecvare nemijlocită la vină, și ca mijloc de a o preveni înainte ca ea să fi luat o formă criminală.

Ceea ce internarea închidea, intenționat, în umbră, conștiința revoluționară vrea să ofere publicului — manifestarea devenind esență a pedepsei. Toate valorile relative ale secretului și ale scandalului au fost, astfel, răsturnate: profunzimii obscure a pedepsei care învăluia greșeala săvârșită i-a fost substituită explozia superficială a scandalului, pentru a sancționa ceea ce e mai obscur, mai profund, mai puțin formulat încă în inima oamenilor. Și, într-un mod straniu, conștiința revoluționară regăsește vechea valoare a pedepselor publice și un fel de exaltare a puterilor surde ale nerațiunii.[46] Dar aceasta e doar aparență; nu mai e vorba

[43] *Ibid.*, pp. 49–50.
[44] *Ibid.*, p. 114.
[45] *Ibid.*, p. 50.
[46] La 30 august 1791, pentru o crimă sexuală, o femeie este condamnată „să fie purtată de executorul înaltei dreptăți în toate locurile și răscrucile populate

de a-l arăta pe smintit lumii, ci doar de a arăta conștiințelor scandalizate imoralitatea.

Astfel, e pe cale să se nască o întreagă psihologie, care schimbă semnificațiile esențiale ale nebuniei și propune o nouă descriere a raporturilor dintre om și formele ascunse ale nerațiunii. E ciudat că psihologia crimei, sub aspectele sale încă rudimentare — sau cel puțin grija de a coborî până la originile sale din inima omului —, nu s-a născut dintr-o umanizare a justiției, ci dintr-o exigență suplimentară a moralei, dintr-un fel de etatizare a moravurilor și ca rafinări ale formelor indignării. Această psihologie este înainte de toate imaginea inversată a justiției clasice. Din ceea ce era ascuns în ea, această psihologie face un adevăr pe care îl manifestă. Ea va depune mărturie despre tot ceea ce, până atunci, trebuise să rămână fără martor. Prin urmare, psihologia și cunoașterea a ceea ce e mai lăuntric în om s-au născut tocmai deoarece conștiința publică a fost convocată ca instanță universală, ca formă imediat valabilă a rațiunii și a moralei pentru a judeca oamenii. Interioritatea psihologică a fost constituită pornind de la exterioritatea conștiinței scandalizate. Tot ceea ce constituie conținutul vechii nerațiuni clasice va putea fi reluat în formele cunoașterii psihologice. Această lume, care fusese îndepărtată la o distanță ireductibilă, devine dintr-odată familiară conștiinței cotidiene, pentru că trebuie să-i fie judecător; și se repartizează acum după suprafața unei psihologii suportate în întregime de formele cele mai puțin reflectate și cele mai nemijlocite ale moralei.

*

Toate acestea iau forma unei instituții în marea reformă a justiției criminale. Juriul trebuie să reprezinte aici chiar instanța conștiinței publice, domnia sa ideală asupra tuturor puterilor secrete și inumane pe care le poate avea omul. Regula dezbaterilor publice îi conferă acestei suveranități, pe care jurații o dețin momentan și prin delegație, o extensie teoretic infinită: întregul corp al națiunii judecă prin ei și se află în dezbatere cu toate formele de violență, de profanare și de nerațiune pe care le evita internarea. Or, printr-o mișcare paradoxală care nici în zilele noastre nu s-a încheiat, pe măsură ce instanța care judecă revendică, pentru a-și întemeia justiția, mai multă universalitate, pe măsură ce ea substituie regulilor de jurisprudență specifice norma generală a drepturilor și datoriilor omului, pe măsură ce judecățile sale își confirmă adevărul într-o anumită

și mai ales în Piața Palatului Regal, călare pe un măgar, cu fața întoarsă spre coadă, cu o pălărie de paie pe cap, cu o inscripție în față și în spate, purtând următoarele cuvinte: «Femeie care corupe tineretul», bătută și biciuită, goală, cu vergile, însemnată cu un fier roșu în forma florii de crin" (*Gazette des tribunaux*, I, nr. 18, p. 284. Cf. *ibid.*, II, nr. 36, p. 145).

conștiință publică, crima se interiorizează, iar semnificația ei devine într-o și mai mare măsură privată. Criminalitatea își pierde sensul absolut și unitatea pe care le căpăta în gestul săvârșit, în ofensa făcută; ea se împarte după două măsuri care vor deveni, cu timpul, din ce în ce mai ireductibile: cea care adaptează vina și pedeapsa — măsură împrumutată de la normele conștiinței publice, de la exigențele scandalului, de la regulile atitudinii juridice care asimilează pedeapsa și manifestarea; și cea care definește raportul dintre vină și originile sale — măsură care e de ordinul cunoașterii, al atribuirii individuale și secrete. Disociere care ar fi de ajuns ca să dovedească, dacă mai era nevoie, că psihologia, în rolul de cunoaștere a individului, trebuie să fie considerată în mod istoric într-un raport fundamental cu formele de judecată pe care le profereazā conștiința publică. Psihologia individuală n-a putut exista decât printr-o întreagă reorganizare a scandalului în conștiința socială. Cunoașterea înlănțuirii eredităților, a trecutului, a motivațiilor n-a devenit posibilă decât din ziua în care vina și crima, încetând să aibă doar valori autohtone și să fie în relație doar cu ele însele, și-au împrumutat întreaga semnificație de la privirea universală a conștiinței burgheze. În această sciziune între scandal și secret, crima și-a pierdut densitatea reală; ea și-a găsit loc într-o lume pe jumătate privată, pe jumătate publică; în măsura în care aparține lumii private, este eroare, delir, imaginație pură, deci inexistență; în măsura în care aparține lumii publice înseși, manifestă inumanul, sminteala, ceva în care nu se poate recunoaște conștiința tuturor, ceea ce nu e întemeiat în ea, deci ceea ce nu are dreptul să existe. În orice caz, crima devine ireală și, în nonființa pe care o manifestă, ea își descoperă profunda sa înrudire cu nebunia.

Internarea clasică nu era oare deja semnul că această înrudire fusese de mult timp stabilită? Nu amesteca ea oare în aceeași monotonie slăbiciunile spiritului și pe cele ale conduitei, violențele cuvintelor și gesturilor, învăluindu-le în aprehensiunea masivă a nerațiunii? Dar nu pentru a le atribui o psihologie comună care ar denunța și în unele și în celelalte aceleași mecanisme ale nebuniei. Neutralizarea era căutată aici ca efect. Nonexistența va fi acum considerată ca origine. Și printr-un fenomen de recurență, ceea ce era obținut în internare drept consecință este descoperit ca principiu de asimilare între nebunie și crimă. Proximitatea geografică în care erau constrânse pentru a fi diminuate devine învecinare genealogică în nonființă.

Aceată modificare e deja perceptibilă în primul caz de crimă pasională care a fost pledat în Franța în fața unui juriu și în ședință publică. Un eveniment ca acesta nu e de obicei reținut de istoricii psihologiei. Dar pentru cine ar vrea să cunoască semnificația acestei lumi psihologice care i s-a deschis omului occidental la sfârșitul secolului al XVIII-lea și în care el a fost determinat din ce în ce mai mult să-și caute adevărul,

până la a dori să-l descifreze până la ultimul cuvânt, pentru cine ar vrea să știe ce este psihologia, nu ca un corpus de cunoștințe, ci ca fapt și expresie culturală proprii lumii moderne, acest proces, maniera în care a fost condus și pledat au importanța măsurii unui prag sau a unei teorii a memoriei. E pe cale să se formuleze un nou raport al omului cu adevărul său.

Pentru a-l situa cu exactitate, îl putem compara cu oricare dintre procesele de crimă și nebunie care au putut fi judecate în cursul anilor precedenți. Ca să luăm un exemplu, în epoca în care Joly de Fleury era ministrul Justiției, un anume Bourgeois încearcă să asasineze o femeie care nu-i înapoia banii.[47] Este arestat; familia prezintă imediat o cerere „pentru a fi autorizată să prezinte o informației care să demonstreze că numitul Bourgeois a dat dintotdeauna dovadă de nebunie și de lipsă de chibzuință și, în acest fel, să ajungă să determine închiderea lui sau trimiterea în Insule". Martorii pot afirma că în mai multe rânduri acuzatul a avut „aerul rătăcit și purtarea unui nebun", că foarte adesea „vorbea fără șir", dând toate semnele unui om care-și „pierde mințile". Procurorul fiscal înclină să dea satisfacție anturajului, nu luând în considerare starea vinovatului, ci din respect pentru onorabilitatea și nenorocirea familiei sale: „La solicitarea acestei cinstite familii dezolate, care nu are decât o avere mediocră — îi scrie el lui Joly de Fleury — și care se va vedea astfel rămasă cu șase copii mici, pe care numitul Bourgeois, redus la cea mai groaznică mizerie, li-i lasă în brațe, am onoarea să adresez Domniei Voastre copia alăturată, pentru ca prin protecția voastră familia să fie autorizată să-l închidă într-o închisoare pe acest supus, capabil să o dezonoreze prin accesele de nebunie de care a dat suficient dovadă în ultimii ani." Joly de Fleury răspunde că procesul trebuie să fie urmat de la un capăt la altul și conform regulilor: în nici un caz, chiar dacă nebunia e evidentă, internarea nu trebuie să întrerupă cursul justiției, nici să prevină o condamnare; dar, în procedură, trebuie făcută o anchetă asupra nebuniei; acuzatul trebuie „să fie audiat și interogat în fața consilierului raportor, văzut și vizitat de medicul și chirurgul Curții, în prezența unuia din locțiitorii săi". Procesul are loc efectiv, iar la 1 martie 1783 Curtea de pe lângă Camera criminală de la Tournelle hotărăște că „Bourgeois va fi dus și închis în închisoarea castelului din Bicêtre, pentru a fi deținut, hrănit, tratat și supus medicației ca și ceilalți smintiți". După o scurtă ședere în sectorul alienaților, se constată că nu prea dă semne de nebunie; de teama unui caz de simulare, este trecut în celula pentru nebunii furioși. La puțin timp după aceasta, el cere și obține, pentru că nu manifestă nici o violență, să revină la smintiți, unde „este folosit într-un post neînsemnat care îi permite să-și procure mici

[47] B.N., col. „Joly de Fleury", 1246, f. 132–166.

plăceri". Redactează o petiție pentru a fi eliberat. „Domnul președinte a răspuns că detenția sa e o favoare și că era în situația de a fi condamnat *ad omnia citra mortem* [la toate înainte de a muri]".

Și aici e punctul esențial: șederea la smintiți la care e condamnat criminalul nu este semnul că e găsit nevinovat; rămâne, în orice caz, o favoare. Înseamnă că recunoașterea nebuniei, chiar dacă a fost stabilită în cursul procesului, nu face parte integrantă din judecată: s-a suprapus peste ea, i-a modificat consecințele, fără a-i atinge esențialul. Sensul crimei, gravitatea sa, valoarea absolută a gestului, toate acestea au rămas intacte; nebunia, chiar recunoscută de medici, nu ajunge până în centrul actului, pentru a-l „irealiza"; dar crima fiind ceea ce este, nebunia îl face pe cel care a comis-o să beneficieze de o formă atenuată a pedepsei. Se constituie atunci, în pedeapsă, o structură complexă și reversibilă — un fel de pedeapsă oscilantă: dacă criminalul nu dă semne evidente de nebunie, trece de la smintiți la deținuți; dar dacă, atunci când e „la furioși", se arată rezonabil, dacă nu dă dovadă de nici o violență, dacă buna sa purtare îi poate face iertată crima, e readus printre alienați, al căror regim e mai blând. Violența care se află în centrul actului este, rând pe rând, aceea care semnifică nebunia și aceea care justifică o pedeapsă aspră. Alienare și crimă se învârt în jurul acestei teme instabile, într-o relație confuză de complementaritate, de învecinare și de excludere. Dar în orice caz raporturile dintre ele rămân raporturi de exterioritate. Ceea ce rămâne de descoperit și va fi formulat cu precizie în 1792 este, dimpotrivă, un raport de interioritate, în care toate semnificațiile crimei se vor răsturna și se vor lăsa prinse într-un sistem de interogații care nici în zilele noastre nu și-a primit răspunsul.

În 1792, avocatul Bellart trebuie să apere în instanță un muncitor numit Gras, în vârstă de cincizeci și doi de ani, care tocmai a fost condamnat la moarte pentru că și-a asasinat amanta, surprinsă de el în flagrant delict de infidelitate. Pentru prima dată o cauză pasională era pledată în ședință publică și în fața unui juriu; pentru prima dată marea dezbatere a crimei și a alienării ajunge la lumina zilei, iar conștiința publică încearcă să traseze limita dintre atribuirea psihologică și responsabilitatea criminală. Pledoaria lui Bellart nu aduce nici un element nou în domeniul unei științe a sufletului sau a inimii; ea face mai mult: delimitează, pentru această știință, un întreg spațiu nou în care va putea căpăta semnificație; descoperă una dintre operațiunile prin care psihologia a devenit în cultura occidentală adevărul omului.

Într-o primă aproximare, ceea ce găsim în textul lui Bellart este degajarea unei psihologii în raport cu o mitologie literară și morală a pasiunii, care de-a lungul secolului al XVIII-lea îi servise și ca normă, și ca adevăr. Pentru prima dată, adevărul pasiunii încetează să coincidă cu etica pasiunilor adevărate. Se cunoaște un anume adevăr moral al

dragostei — făcut din verosimilitate, din naturalețe, din spontaneitate vie, care este legea psihologică a genezei sale și totodată forma validității sale. Nu există în secolul al XVIII-lea suflet sensibil care să nu-l fi înțeles și să nu-l fi achitat pe des Grieux; și dacă în locul acestui om vârstnic de cincizeci și doi de ani, acuzat că a ucis, din gelozie, o amantă care-l înșela, ar fi „un tânăr strălucind de forța și de grația vârstei sale, atrăgător prin frumusețe și poate chiar prin pasiuni, interesul pentru el ar fi general... Dragostea aparține tinereții“[48]. Dar dincolo de această dragoste pe care o recunoaște imediat sensibilitatea morală există o alta care, independent de frumusețe și de tinerețe, se poate naște și poate supraviețui pentru multă vreme în inimi. Adevărul ei este să fie fără verosimilitate, natura sa — să fie contranatură; nu e, asemeni celei dintâi, legată de vârste; nu este „agentul naturii, creat pentru a-i sluji proiectele și pentru a da viață“. În timp ce armonia celei dintâi este menită fericirii, cealaltă nu se hrănește decât cu suferințe: dacă una „face deliciile tinereții, consolarea vârstei mature“, a doua face „prea des să se tulbure bătrânețea“[49]. Textul pasiunilor, pe care secolul al XVIII-lea îl descifra nediferențiat în termeni de psihologie și în termeni de morală, este acum disociat; se împarte după cele două forme de adevăr; este încadrat în două sisteme de apartenență la natură. Și se conturează o psihologie care nu mai interesează sensibilitatea, ci doar cunoașterea, o psihologie care vorbește despre o natură umană în care figurile adevărului nu mai sunt forme de validitate morală.

Această dragoste pe care nu o mai limitează înțelepciunea naturii e în întregime abandonată propriilor excese; e ca turbarea unei inimi goale, jocul absolut al unei pasiuni fără obiect; întregul său atașament este indiferent față de adevărul obiectului iubit, în așa măsură se abandonează cu violență mișcărilor imaginației sale. „Ea trăiește îndeosebi în inimă, geloasă și furioasă ca aceasta.“ Această turbare absorbită în întregime de ea însăși e în același timp dragostea într-un fel de adevăr gol și nebunia în singurătatea iluziilor sale. Vine un moment în care pasiunea se alienează pentru că e prea conformă adevărului său mecanic, astfel încât, doar prin lansarea mișcării sale, devine delir. În consecință, raportând un gest de violență la violența pasiunii și degajând adevărul psihologic în stare pură, ea este situată într-o lume a orbirii, a iluziei și a nebuniei care ascunde realitatea ei criminală. Ceea ce dezvăluia Bellart pentru prima dată în pledoaria sa este acest raport, fundamental pentru noi, care stabilește în orice gest uman o proporție inversă între adevărul și realitatea sa. Adevărul unei conduite nu se poate să nu o irealizeze; el tinde în mod obscur să-i propună nebunia ca formă ultimă și neana-

[48] Bellart, *Œuvres*, Paris, 1828, vol. I, p. 103.
[49] *Ibidem.*

lizabilă a ceea ce este el în secret. Din actul criminal al lui Gras nu mai rămâne în final decât un gest vid, săvârșit „doar de o mână vinovată", și pe de altă parte „o fatalitate nefericită" care a acționat „în absența rațiunii, și în zbuciumul unei pasiuni irezistibile"[50]. Dacă eliberăm omul de toate miturile morale în care era prins adevărul său, ne dăm seama că adevărul acestui adevăr dezalienat nu e altceva decât alienarea însăși.

Ceea ce se va înțelege de-acum înainte prin „adevărul psihologic al omului" reia astfel funcțiile și sensul cu care, atâta vreme, fusese învestită nerațiunea; iar omul descoperă chiar în adâncul lui, la extremitatea singurătății sale, într-un punct în care nu ajung niciodată fericirea, verosimilitatea sau morala, vechile puteri pe care epoca clasică le înlăturase și le exilase la granițele cele mai îndepărtate ale societății. Nerațiunea este obiectivată cu forța, în ceea ce este mai subiectiv, mai interior, mai profund în om. Ea, care fusese multă vreme o manifestare vinovată, devine acum inocență și secret. Ea, care exaltase acele forme ale erorii în care omul își abolește adevărul, devine, dincolo de aparență, dincolo de realitatea însăși, adevărul cel mai pur. Captată în inima umană, adâncită în ea, nebunia poate formula ceea ce e originar adevărat în om. Atunci începe o lentă muncă, ajunsă în sfârșit în zilele noastre la una dintre contradicțiile majore ale vieții noastre morale: tot ce ajunge să fie formulat ca adevăr al omului trece în contul iresponsabilității și al acelei inocențe care a fost întotdeauna, în dreptul occidental, specifică nebuniei în ultimul ei grad: „Dacă, în clipa în care Gras a omorât-o pe văduva Lefèvre, el era în așa măsură dominat de o pasiune care-l absoarbe încât i-a fost imposibil să știe ce face și să se lase condus de rațiune, atunci e la fel de imposibil să fie condamnat la moarte."[51] Întreaga repunere în discuție a pedepsei, a judecății, chiar a sensului crimei de către o psihologie care plasează în mod secret inocența nebuniei în inima oricărui adevăr care poate fi enunțat despre om era deja în mod virtual prezentă în pledoaria lui Bellart.

Inocență: acest cuvânt nu trebuie totuși să fie înțeles în sens absolut. Nu este vorba de o eliberare a psihologicului în raport cu moralul, ci mai curând de o restructurare a echilibrului lor. Adevărul psihologic nu dezvinovățește decât într-o măsură foarte precisă. Această „dragoste care trăiește îndeosebi în inimă", pentru a fi iresponsabilă, nu trebuie să fie doar un mecanism psihologic; ea trebuie să indice o altă morală, care nu e decât o formă rarefiată a moralei înseși. Un tânăr, în puterea vârstei sale și „interesant prin frumusețe", dacă e înșelat de amantă — o părăsește; mulți, „în locul lui Gras, ar fi râs de infidelitatea amantei sale și și-ar fi găsit alta". Dar pasiunea acuzatului trăiește singură și pentru

[50] Bellart, *op. cit.*, pp. 76–77.
[51] *Ibid.*, p. 97.

ea însăși; ea nu poate suporta această infidelitate și nu se adaptează la nici o schimbare: „Gras vedea cu disperare cum îi scapă ultima inimă pe care putea spera s-o domine; și toate acțiunile sale au trebuit să poarte amprenta acestei disperări."[52] El e absolut fidel; orbirea dragostei sale l-a condus la o virtute puțin comună, exigentă, tiranică, dar care e imposibil să fie condamnată. Trebuie să fim severi cu fidelitatea, când suntem indulgenți cu nestatornicia? Iar dacă avocatul cere să nu-i fie condamnat clientul la pedeapsa capitală, o face în numele unei virtuți pe care moravurile secolului al XVIII-lea probabil că nu o apreciau, dar care se cuvine onorată acum dacă se dorește o revenire la virtuțile de altădată.

Această regiune de nebunie și de furie în care se naște gestul criminal nu îl dezvinovățește decât în măsura în care nu e de o neutralitate morală riguroasă, ci joacă un rol precis: a exalta o valoare pe care societatea o recunoaște fără a-i permite să se desfășoare. Se recomandă căsătoria, dar suntem obligați să închidem ochii asupra infidelității. Nebunia va avea valoare de scuză dacă manifestă gelozie, obstinație, fidelitate — chiar cu prețul răzbunării. Psihologia trebuie să se adăpostească în interiorul unei conștiințe încărcate, în jocul dintre valori recunoscute și valori cerute. Atunci, și doar atunci, ea poate dizolva realitatea crimei și o poate dezvinovăți într-un fel de donquijotism al virtuților impracticabile.

Dacă nu lasă să transpară aceste valori inaccesibile, crima poate fi determinată de legile psihologiei și de mecanismele inimii: ea nu merită nici o indulgență; nu dezvăluie decât viciu, perversiune, ticăloșie. Bellart are grijă să stabilească o „mare distincție între crime: unele sunt mărunte, și arată o mocirlă sufletească, de pildă furtul" — în care societatea burgheză nu poate, evident, recunoaște nici o valoare, chiar ideală; trebuie să li se adauge alte gesturi, și mai atroce, care „trădează un suflet ros de ticăloșie, ca asasinatul sau crima premeditată". Dar altele, în schimb, dezvăluie „un suflet viu și pasionat, ca toate sufletele care sunt mânate de primul impuls, cum este fapta comisă de Gras"[53]. Gradul de determinare a unui gest nu fixează deci responsabilitatea celui care l-a comis; dimpotrivă, cu cât o acțiune pare că se naște mai de departe și că are rădăcini în aceste naturi „de noroi", cu atât e mai vinovată; născută, dimpotrivă, pe nepregătite și dusă, ca prin surprindere, de o pură mișcare a inimii spre un fel de eroism solitar și absurd, merită o sancțiune mai mică. Suntem vinovați de a fi primit o natură perversă și o educație vicioasă; dar suntem inocenți în această trecere imediată și violentă de la o morală la alta — adică de la o morală practicată pe care nu îndrăznim să o recunoaștem la o morală exaltată pe care refuzăm să o practicăm, pentru binele tuturor. „Oricine a cunoscut, în copilăria sa, o educație sănătoasă și a avut fericirea să-i păstreze

---

[52] *Ibid.*, p. 103.
[53] *Ibid.*, p. 90.

principiile la o vârstă mai înaintată își poate făgădui fără efort că nici o crimă asemănătoare celor dintâi" — cele ale sufletelor corupte — „nu-i va murdări vreodată viața. Dar ce om are curajul să garanteze că niciodată, în explozia unei mari pasiuni, nu le va comite pe cele din urmă? Cine ar îndrăzni să garanteze că niciodată, în exaltarea furiei și a disperării, nu-și va păta mâinile de sânge, și poate de sângele cel mai prețios?"[54]

Astfel se operează o nouă împărțire a nebuniei: de o parte, o nebunie abandonată perversiunii sale și pe care nici un determinism nu o va putea scuza vreodată; de cealaltă, o nebunie proiectată spre un eroism care formează imaginea răsturnată, dar complementară, a valorilor burgheze. Aceasta, și numai aceasta, e cea care va dobândi puțin câte puțin drept de cetate în rațiune, sau mai degrabă în intermitențele rațiunii; în ea se va atenua responsabilitatea, iar crima va deveni mai umană și totodată mai puțin sancționabilă. Dacă o găsim explicabilă e pentru că o descoperim în întregime pătrunsă de opțiuni morale în care ne recunoaștem. Dar există cealaltă latură a alienării, cea despre care vorbea Royer-Collard, fără îndoială, în faimoasa lui scrisoare către Fouché, când evoca „nebunia viciului". Nebunie care e mai puțin decât nebunia, pentru că e absolut străină lumii morale, și pe care delirul său o vorbește de rău. Și în timp ce prima nebunie se apropie de rațiune, se unește cu ea, se lasă înțeleasă pornind de la ea, cealaltă e respinsă spre tenebrele exterioare; acolo iau naștere aceste noțiuni stranii care au fost, rând pe rând, în secolul al XIX-lea, nebunia morală, degenerescența, criminalul-înnăscut, perversitatea: tot atâtea „nebunii reale" pe care conștiința modernă nu le-a putut asimila și care formează reziduul ireductibil al nerațiunii, ceva de care nu te poți proteja decât într-o manieră absolut negativă, prin refuz și absolută condamnare.

În primele mari procese criminale care au fost pledate și judecate sub Revoluție în ședință publică, întreaga veche lume a nebuniei este din nou scoasă la lumină într-o experiență aproape cotidiană. Dar normele acestei experiențe nu-i mai permit să asume toate greutatea nebuniei și, ceea ce secolul al XVI-lea adunase în totalitatea prolixă a unei lumi imaginare, secolul al XIX-lea va scinda după regulile unei percepții morale: va recunoaște nebunia bună și nebunia rea — cea a cărei prezență confuză e acceptată între marginile rațiunii, în jocul moralei și al conștiinței încărcate, și cea peste care se lasă să cadă din nou vechea anatemă și întreaga povară a ireparabilei ofense.

*

Ruina internării a fost în Franța mai brutală decât oriunde. În scurta perioadă care precedă reforma lui Pinel, locurile de ședere ale nebuniei

---

[54] *Ibid.*, pp. 90–91.

și elaborarea care le transformă rămân descoperite: apare atunci un întreg proces ale cărui aspecte am încercat să le fixăm.

Proces care la prima vedere pare să fie unul de „conștientizare": nebunia desemnată în sfârșit într-o problematică proprie. Trebuie să-i dăm acestei conștientizări plenitudinea sensului său; este vorba nu atât de o descoperire bruscă, cât de o investiție lungă, ca și cum în această „conștientizare" *captura* ar fi și mai importantă decât noutatea *perspectivei*. Există o anumită formă de conștiință, istoric situată, care a acaparat nebunia și i-a stăpânit sensul. Dacă această conștiință nouă pare să-i restituie nebuniei libertatea ei și un adevăr pozitiv, nu o face doar prin dispariția vechilor constrângeri, ci grație echilibrului dintre două serii de procese pozitive: unele sunt de scoatere la lumină, de degajare și, dacă vrem, de eliberare; celelalte construiesc în grabă noi structuri de protecție, care îi permit rațiunii să se desprindă și să se apere chiar în momentul în care redescoperă nebunia într-o imediată proximitate. Aceste două ansambluri nu se opun; fac mai mult decât să se completeze; nu sunt decât unul și același lucru — unitatea coerentă a unui gest prin care *nebunia este oferită cunoașterii într-o structură care e, de la început, alienantă.*

Tocmai aici se schimbă definitiv condițiile experienței clasice a nebuniei. Și, la urma urmei, putem realiza tabloul acestor categorii concrete, în jocul aparentei lor opoziții:

Forme de eliberare	Structuri de protecție
1. Suprimarea unei internări care confundă nebunia cu toate celelalte forme ale nerațiunii.	1. Desemnarea, pentru nebunie a unei internări care nu mai e teren de excludere, ci loc privilegiat unde ea trebuie să-și regăsească adevărul.
2. Constituirea unui azil care își propune doar un scop medical.	2. Captarea nebuniei de către un spațiu de netrecut care trebuie să fie și loc de manifestare, și spațiu de vindecare.
3. Dobândirea, de către nebunie, a dreptului de a se exprima, de a fi înțeleasă, de a vorbi în nume propriu.	3. Elaborarea în jurul și deasupra nebuniei a unui fel de subiect absolut care e în întregime privire și îi conferă un statut de simplu obiect
4. Introducerea nebuniei în subiectul psihologic ca adevăr cotidian al pasiunii, al violenței și al crimei.	4. Inserarea nebuniei în interiorul unei lumi incoerente de valori și în jocurile conștiinței vinovate.
5. Recunoașterea nebuniei în rolul său de adevăr psihologic, ca determinism iresponsabil.	5. Împărțirea formelor nebuniei după exigențele dihotomice ale unei judecăți morale.

Această dublă mișcare de eliberare și de aservire constituie bazele secrete pe care se sprijină experiența modernă a nebuniei.

Credem prea ușor că obiectivitatea pe care le-o recunoaștem formelor maladiei mintale este oferită în mod liber științei noastre ca adevăr în sfârșit eliberat. De fapt, ea nu se dezvăluie decât aceluia care e protejat de ea. Cunoașterea nebuniei presupune, la deținătorul ei, o anumită manieră de a se desprinde de ea, de a se fi degajat dinainte de pericolele și de seducțiile sale, un anumit mod de a nu fi nebun. Iar instaurarea istorică a pozitivismului psihiatric nu se leagă de promovarea cunoașterii decât într-o manieră secundară; la origine, ea e fixarea unui anumit fel de a fi în afara nebuniei: o anumită conștiință a nonnebuniei care devine, pentru subiectul științei, situație concretă, bază solidă pornind de la care este posibilă cunoașterea nebuniei.

Dacă vrem să știm ce s-a întâmplat în cursul acestei mutații care, în câțiva ani, a instalat la suprafața lumii europene o nouă cunoaștere și un nou tratament al nebuniei, este inutil să ne întrebăm ce a adăugat ea științei deja dobândite. Tuke, care nu era medic, Pinel, care nu era psihiatru, știau oare mai mult decât Tissot sau Cullen? Ceea ce s-a schimbat, și s-a schimbat brusc, este conștiința de a nu fi nebun — conștiință care, începând de la jumătatea secolului al XVIII-lea, se vede din nou confruntată cu toate formele vii ale nebuniei, prinsă în creșterea lor lentă și aruncată curând în ruina internării. Ceea ce s-a întâmplat în cursul anilor care precedă Revoluția și îi urmează este o nouă și bruscă degajare a acestei conștiințe.

Fenomen pur negativ, se va spune, dar care nu e așa dacă îl privim mai îndeaproape. Este chiar primul și singurul fenomen *pozitiv* în instituirea *pozitivismului*. Această degajare n-a fost posibilă de fapt decât printr-o întreagă arhitectură de protecție, proiectată și construită succesiv de Colombier, Tenon, Cabanis, Bellart. Iar soliditatea acestor structuri le-a permis să subziste aproape intacte până în zilele noastre, chiar în ciuda eforturilor cercetării freudiene. În epoca clasică, maniera de a nu fi nebun era dublă: ea se împărțea între o aprehensiune imediată și cotidiană a diferenței și un sistem de excludere care amesteca nebunia printre celelalte pericole; această conștiință clasică a nerațiunii era deci ocupată în întregime de o tensiune între această evidență interioară niciodată contestată și arbitrarul mereu criticabil al unui partaj social. Dar în ziua când aceste două experiențe s-au întâlnit, când sistemul de protecție socială s-a văzut interiorizat în formele conștiinței, în ziua în care recunoașterea nebuniei s-a făcut în mișcarea prin care avea loc desprinderea de ea și se măsurau distanțele chiar la suprafața instituțiilor, în acea zi, tensiunea care domnea în secolul al XVIII-lea a scăzut dintr-o dată. Forme de recunoaștere și structuri de protecție s-au suprapus într-o conștiință de a nu fi nebun, de-acum înainte suverană. Posibilitatea ca

nebunia să fie considerată cunoscută și stăpânită totodată într-unul și același act de conștiință se află în inima experienței pozitiviste a maladiei mintale. Și atâta timp cât această posibilitate nu va fi redevenit imposibilă, într-o nouă eliberare a cunoașterii, nebunia va rămâne pentru noi ceea ce se anunța deja pentru Pinel și pentru Tuke; ea va rămâne cuprinsă în epoca sa de pozitivitate.

De atunci, nebunia e altceva decât un subiect de teamă sau o temă infinit reînnoită a scepticismului. Ea a devenit obiect. Dar cu un statut singular. Chiar în mișcarea care o obiectivează, ea devine cea dintâi dintre formele obiectivante: aceea prin care omul poate avea un ascendent obiectiv asupra lui însuși. Odinioară ea desemna în om vertijul orbirii, momentul în care lumina se întuneca de atâta strălucire. Devenită acum lucru pentru cunoaștere — ce e mai lăuntric în om și totodată mai expus privirii sale — ea funcționează ca marea structură de transparență: ceea ce nu vrea să spună că prin efortul cunoașterii a devenit în întregime clară pentru știință; ci că, pornind de la ea și de la statutul de obiect pe care îl capătă în ea, omul trebuie să poată, cel puțin teoretic, să devină în întregime transparent față de cunoașterea obiectivă. Nu e o întâmplare, nici efectul unui simplu decalaj istoric, faptul că secolul al XIX-lea a întrebat mai întâi patologia memoriei, a voinței și a persoanei ce este adevărul amintirii, al voinței și al individului. În ordinea acestei cercetări, există ceva profund fidel structurilor care au fost elaborate la sfârșitul secolului al XVIII-lea și care făceau din nebunie prima figură a obiectivării omului.

În marea temă a unei cunoașteri pozitive a ființei umane, nebunia se află deci totdeauna într-o situație instabilă: în același timp obiectivată și obiectivantă, oferită și retrasă, conținut și condiție. Pentru gândirea secolului al XIX-lea, dar și pentru noi, ea are statutul unui lucru enigmatic: inaccesibilă în fapt și pentru moment în adevărul ei total, nu există totuși nici o îndoială că ea se va deschide într-o zi spre o cunoaștere care o va putea epuiza. Dar nu e decât postulat și uitare a adevărurilor esențiale. Această reticență, pe care o credem tranzitorie, ascunde de fapt o retragere fundamentală a nebuniei într-o regiune care acoperă frontierele cunoașterii posibile a omului și le depășește, de o parte și de alta. Este esențial pentru posibilitatea unei științe pozitive a omului să existe, în zona cea mai retrasă, această arie a nebuniei în care și pornind de la care existența umană cade în obiectivitate. În enigma sa esențială, nebunia veghează, promisă mereu unei forme de cunoaștere care o va înconjura în întregime, dar mereu decalată în raport cu orice posibilitate de a o cuprinde, pentru că ea e aceea care, la origine, îi dă cunoașterii obiective o perspectivă asupra omului. Pentru om, eventualitatea de a fi nebun și posibilitatea de a fi obiect s-au regăsit la sfârșitul secolului al XVIII-lea, și această întâlnire a dat naștere în același timp (în acest caz,

nu e o coincidență întâmplătoare de date) postulatelor psihiatriei pozitive și temelor unei științe obiective a omului.

Dar la Tenon, la Cabanis, la Bellart, această joncțiune, esențială pentru cultura modernă, nu era operată încă decât în ordinea gândirii. Ea va deveni situație concretă grație lui Pinel și lui Tuke: în azilul pe care îl înființează și care se îndreaptă spre marile proiecte de reformă, pericolul de a fi nebun este identificat cu forța, la fiecare, până și în viața cotidiană, cu necesitatea de a fi obiect. Pozitivismul nu va mai fi atunci doar proiect teoretic, ci și stigmat al existenței alienate.

Statutul de obiect va fi impus de la început oricărui individ recunoscut ca alienat; alienarea va fi depusă, ca un adevăr secret, în inima oricărei cunoașteri obiective a omului.

Capitolul IV

NAȘTEREA AZILULUI

Imaginile se cunosc. Ele sunt familiare tuturor istoriilor psihiatriei, unde au drept funcție să ilustreze acea vârstă fericită în care nebunia este în sfârșit recunoscută și tratată conform unui adevăr față de care am fost multă vreme orbi.

„Respectabila Societate a quakerilor... a dorit să asigure acelora dintre membrii ei care ar avea nefericirea să-și piardă rațiunea, fără să aibă o avere suficientă ca să recurgă la așezăminte costisitoare, toate resursele artei și toate plăcerile vieții compatibile cu starea lor; fondurile au fost obținute printr-o subscripție voluntară și, de vreo doi ani, a fost înființat, pe lângă orașul York, cu toată economia posibilă, un așezământ care pare să reunească mai multe avantaje. Deși sufletul pălește un moment în fața acestei cumplite maladii care pare făcută pentru a umili rațiunea umană, mai apoi încercăm emoții plăcute privind tot ceea ce o bunăvoință ingenioasă a știut să inventeze ca să o vindece și să o aline.

Această casă e situată la o milă de York, în mijlocul unei câmpii fertile și vesele; nu te trimite câtuși de puțin cu gândul la o închisoare, ci mai degrabă la o imensă fermă rustică; e înconjurată de o mare grădină închisă. Fără bare, fără gratii la ferestre."[1]

Cât despre eliberarea alienaților de la Bicêtre, povestea ei e celebră: decizia de a înlătura lanțurile prizonierilor din celule; Couthon vizitând spitalul pentru a ști dacă nu se ascund în el suspecți; Pinel ducându-se curajos să-l întâlnească, în vreme ce toată lumea tremura la vederea „infirmului purtat pe brațe". Confruntarea filantropului înțelept și ferm cu monstrul paralitic. „Pinel îl conduse imediat în sectorul agitaților, unde vederea adăposturilor îl impresionă puternic. Vru să-i interogheze pe toți bolnavii. Nu primi, de la cei mai mulți dintre ei, decât injurii și apostrofări grosolane. Era inutil să prelungească mai mult ancheta. Se întoarse spre Pinel: «Ei, cetățene, oare ești și tu nebun, de vrei să scoți din lanțuri asemenea animale?» Pinel îi răspunse calm: «Cetățene, am convingerea

---

[1] Delarive. Scrisoare adresată redactorilor de la *Bibliothèque britannique* cu privire la un nou așezământ pentru vindecarea alienaților. Acest text a apărut în *Bibliothèque britannique*, apoi în broșură separată. Vizita lui Delarive la Refugiu datează în 1798.

că acești alienați nu sunt atât de intratabil decât pentru că-i privăm de aer și de libertate. — Ei bine, fă ce vrei cu ei, dar mă tem că ești o victimă a propriei tale trufii.» Și Couthon fu transportat până la trăsura sa. Plecarea lui fu o eliberare; răsuflând ușurat, marele filantrop se puse imediat pe treabă."[2]

Există aici niște imagini, cel puțin în măsura în care fiecare dintre cele două relatări împrumută esențialul puterilor sale de la unele forme imaginare: calmul patriarhal al adăpostului lui Tuke, în care se liniștesc treptat pasiunile inimii și dezordinile spiritului; fermitatea lucidă a lui Pinel care stăpânește cu un singur cuvânt și cu un singur gest cele două furii animalice care răcnesc împotriva lui și îl pândesc; și această înțelepciune care a știut să discearnă, între nebunii furioși și convenționalul sanguinar, care era adevăratul pericol: imagini care vor duce departe — până în zilele noastre — greutatea lor de legendă.

Inutil să le respingem. Ne rămân prea puține documente valabile. Și apoi, sunt prea dense în naivitatea lor ca să nu dezvăluie multe lucruri pe care nu le spun. În surprinzătoarea profunzime a a fiecăreia, ar trebui să putem descifra în același timp situația concretă pe care o ascund, valorile mitice pe care le dau drept adevăr și pe care le-au transmis; și, în final, operația reală care a fost făcută și pentru care imaginile nu oferă decât o traducere simbolică.

*

În primul rând, Tuke este un quaker, membru activ al uneia dintre acele nenumărate „Societăți ale Prietenilor" care s-au dezvoltat în Anglia începând de la sfârșitul secolului al XVIII-lea.

Legislația engleză, după cum am văzut, tinde din ce în ce mai mult, în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, să favorizeze inițiativa privată în domeniul asistenței.[3] Se organizează diferite grupuri de asigurări, se favorizează asociațiile de ajutorare. Or, din rațiuni deopotrivă economice și religioase, de mai bine de un secol, quakerii au jucat acest rol, la început împotriva voinței guvernului. „Noi nu plătim unor bărbați îmbrăcați în haine negre pentru ca să ne milostivească săracii, pentru ca să ne îngroape morții și pentru ca să predice credincioșilor: aceste sfinte slujbe ne sunt prea scumpe pentru a le lăsa pe seama altora."[4] Se înțelege că, în condițiile noi de la sfârșitul secolului al XVIII-lea, fusese votată în 1793 o lege pentru „încurajarea și susținerea societăților

---

[2] Scipion Pinel, *Traité complet du régime sanitaire des aliénés*, Paris, 1836, p. 56.

[3] Cf. *supra*, partea a III-a, cap. II.

[4] Voltaire, *Scrisori filozofice*, trad. de M. Roșca, în Opere alese, vol. I, Editura de stat pentru literatură și artă, București, 1957, p. 246.

amicale“[5]. Este vorba despre acele asociații care și-au luat modelul și, adesea, inspirația de la quakeri, și care prin sisteme de colecte și de donații adună fonduri pentru aceia din membrii lor care sunt săraci, devin infirmi sau cad bolnavi. Textul legii precizează că putem aștepta de la aceste instituții „efecte benefice, ajutând la fericirea indivizilor și diminuând în același timp povara sarcinilor publice“. Lucru important: membrii acestor societăți sunt dispensați de *Removal* [strămutare], prin care o parohie poate și trebuie să se debaraseze de un nevoiaș sau de un bolnav sărac, dacă nu e originar din acel loc, trimițându-l în parohia sa de origine. Trebuie să notăm că această măsură de *Removal*, stabilită de *Settlement Act*, trebuia să fie abolită în 1795[6] și că se prevede obligația, pentru o parohie, de a lua în grija sa un bolnav sărac care nu-i aparține, dacă transportarea lui riscă să fie primejdioasă. Avem aici cadrul juridic al conflictului singular care a dat naștere Refugiului.

Se poate presupune, pe de altă parte, că quakerii s-au arătat foarte curând vigilenți în ceea ce privește îngrijirile și asistența ce trebuiau acordate smintiților. De la început, ei avuseseră de-a face cu casele de internare; în 1649, George Fox și unul din tovarășii săi fuseseră trimiși, prin ordin judecătoresc, la așezământul de corecție din Darby pentru a fi biciuiți și închiși timp de șase luni ca blasfematori.[7] În Olanda, quakerii au fost de mai multe ori închiși la spitalul din Rotterdam.[8] Și, fie că a transcris o vorbă auzită la ei, fie că le-a atribuit o opinie curentă despre ei, Voltaire îl pune să afirme pe quakerul lui, în *Scrisori filozofice*, că suflul care-i inspiră nu e obligatoriu chiar Cuvântul lui Dumnezeu, ci une ori pălăvrăgeala smintită a nerațiunii: „Nu putem ști dacă un om care se ridică să vorbească va fi inspirat de inteligență sau de nebunie.“[9] În orice caz, quakerii, ca multe alte secte religioase de la sfârșitul secolului al XVII-lea și începutul secolului al XVIII-lea, s-au văzut antrenați în marea dezbatere a experienței religioase și a nerațiunii[10]; pentru ceilalți, pentru ei înșiși poate, anumite forme ale acestei experiențe erau plasate în echivocul bunului-simț și al nebuniei; și au trebuit, desigur, să facă în fiecare clipă distincția între ele, înfruntând totodată reproșul de alienare care li se aducea în permanență. De aici, probabil, interesul

---

[5] 33. George III, cap. V, „For the Encouragement and Relief of Friendly Societies“.

[6] 35. George III, ap. 101. Cu privire la această suprimare a *Settlement Act*-ului, cf. Nicholls, *loc. cit.*, pp. 112–113.

[7] Sewel, *The History of the Rise, Increases and Progress of Christian People*, ed. a III-a, p. 28.

[8] *Ibid.*, p. 233.

[9] Voltaire, *loc. cit.*, p. 246.

[10] La fel misticii protestanți de la sfârșitul secolului al XVII-lea și ultimii jansemiști.

cam bănuitor pe care „Societățile Prietenilor“ l-au avut față de tratamentul nebunilor în casele de internare.

În 1791, o femeie care aparține sectei este plasată într-un „așezământ pentru smintiți, în vecinătatea orașului York“. Familia, care trăiește departe de acel loc, îi însărcinează pe Prieteni să vegheze asupra felului în care e tratată. Dar direcția azilului nu permite vizitele, pretextând că starea bolnavei nu-i permite să primească oaspeți. Câteva săptămâni mai târziu, femeia moare. „Această dureroasă întâmplare a suscitat, natural, reflecții asupra situației smintiților și asupra îmbunătățirilor care puteau fi făcute în așezămintele de acest gen. În special, s-a înțeles că ar fi un avantaj deosebit pentru „Societățile Prietenilor“ să posede o asemenea instituție, asupra căreia ar veghea ea însăși și unde s-ar putea aplica un tratament mai potrivit decât cel practicat de obicei.“[11] Aceasta este relatarea făcută de Samuel Tuke, douăzeci de ani după întâmplare.

E ușor de bănuit aici unul dintre numeroasele incidente pe care le prilejuia legea *Settlement*-ului. O persoană fără prea multe resurse se îmbolnăvește departe de casă; legea vrea ca persoana să fie trimisă acolo. Dar starea ei sau poate cheltuielile de transport cer să fie ținută. Situație parțial ilegală, pe care doar pericolul imediat o poate justifica și care a trebuit, de altfel, în cazul de față, să fie legalizată printr-un ordin de internare semnat de judecătorul de pace. Dar în afară de azilul în care este închisă bolnava, nici o asociație de caritate, în afară de cea din parohia sa de origine, nu are dreptul să-i vină în ajutor. Pe scurt, un sărac care se îmbolnăvește grav în afara parohiei sale este expus la arbitrarul unei internări pe care nimeni nu o poate controla. Împotriva acestor lucruri se ridică societățile de binefacere care vor obține dreptul de a-i aduna la un loc pe aceia dintre membrii lor care se îmbolnăvesc, prin legea din 1793, doi ani după incidentul despre care vorbește Samuel Tuke. Trebuie deci să înțelegem acest proiect al unei case private, dar colective, destinate smintiților, ca pe unul dintre foarte numeroasele proteste împotriva vechii legislații pentru săraci și bolnavi. De altfel, datele sunt clare, chiar dacă Samuel Tuke se ferește să le compare, din grija de a pune întregul merit al întreprinderii doar pe seama generozității private. În 1791, proiectul quakerilor din York; la începutul lui 1793, legea care decide să încurajeze Societățile amicale de binefacere și să le dispenseze de *Removal*: asistența trece astfel de la parohie la întreprinderea privată. Chiar în acest an 1793, quakerii din York lansează o subscripție și votează regulamentul societății; iar în anul următor decid cumpărarea unui teren. În 1795, *Settlement Act*-ul este abolit în mod oficial; începe construirea

[11] Samuel Tuke, *Description of the Retreat, an Institution near York for Insane Persons*, York, 1813, pp. 22–23.

Refugiului, iar casa va putea funcționa în anul următor. Întreprinderea lui Tuke se înscrie în marea reorganizare legală a asistenței de la sfârșitul secolului al XVIII-lea, chiar în acea serie de măsuri prin care statul burghez inventează, pentru nevoile sale proprii, binefacerea privată.

Evenimentul care a declanșat în Franța eliberarea „înlănțuiților de la Bicêtre" e de o altă natură, iar circumstanțele istorice cu mult mai greu de determinat. Legea din 1790 prevăzuse crearea de mari spitale destinate smintiților. Dar nici unul dintre ele nu exista încă în 1793. Bicêtre fusese ridicată la rangul de „Casă a săracilor"; se găseau în ea, amestecați încă în mod confuz, ca înainte de Revoluție, săraci, bătrâni, condamnați și nebuni. La toată această populație tradițională se adaugă aceea pe care a plasat-o acolo Revoluția. Mai întâi deținuții politici. Piersin, supraveghind nebunii la Bicêtre, scrie Comisiei administrațiilor civile, la 28 brumar, anul III, adică tocmai în timpul șederii lui Pinel: „Există în slujba mea și deținuți chiar pentru tribunalul revoluționar."[12] Apoi suspecții care se ascund. Bicêtre a fost utilizat, ca și pensiunea Belhomme, Casa Douai sau Vernet[13], ca ascunzătoare pentru suspecți. Sub Restaurație, când va trebui să se uite că Pinel fusese medic la Bicêtre în vremea Terorii, i se va atribui meritul de a fi protejat astfel aristocrații și preoții; „Pinel era deja medic la Bicêtre când, într-o epocă de tristă amintire, i s-a cerut acestei case de detenție tributul ei de moarte. Teroarea o umpluse de preoți, de emigranți reveniți în țară; Dl. Pinel a îndrăznit să se opună extrădării unui mare număr dintre ei, pretextând că erau alienați. S-a insistat; opoziția sa s-a repetat; ea a luat imediat un caracter de forță care s-a impus în fața călăilor, iar energia unui om de obicei atât de blând și de binevoitor a salvat viața unui mare număr de victime, printre care îl cităm pe prelatul care ocupă în acest moment una dintre principalele funcții ale Franței"[14]. Dar mai trebuie ținut cont și de un alt fapt: că Bicêtre devenise, în timpul Revoluției, centrul principal de spitalizare pentru smintiți. De la primele tentative de aplicare a legii din 1790, fuseseră trimiși aici nebunii eliberați din închisori, apoi, curând, alienații care umpleau sălile de la Hôtel-Dieu.[15] Astfel încât, mai

[12] Citat în Tuetey, *loc. cit.*, III, p. 369.

[13] Chiar în persiunea Vernet, pe strada Servandoni, au găsit Pinel și Boyer un refugiu pentru Condorcet, când i s-a decretat arestarea, la 8 iulie 1793.

[14] Dupuytren, „Notice sur Philippe Pinel". Extras din *Journal des Débats* din 7 noiembrie 1826, p. 8. Este probabil că Dupuytren să facă aluzie la abatele Fournier, care se ridicase, de la amvon, împotriva executării lui Ludovic al XVI-lea și care, după ce a fost internat la Bicêtre ca „atacat de demență", a devenit capelanul lui Napoleon, apoi episcop de Montpellier.

[15] Cf. de exemplu hotărârea Comitetului de Siguranță generală ordonând transferarea la Bicêtre a unui alienat care nu poate fi ținut la marele ospiciu umanitar (Tuetey, *loc. cit.*, III, pp. 427–428).

mult prin forța lucrurilor decât printr-un proiect gândit, Bicêtre se trezește că a moștenit această funcție medicală care subzistase de-a lungul epocii clasice, fără să se confunde cu internarea, și care făcuse din Hôtel-Dieu singurul spital parizian unde vindecarea nebunilor a fost încercată într-un mod sistematic. Ceea ce făcuse tot timpul Hôtel-Dieu începând cu Evul Mediu, Bicêtre este însărcinat să facă în cadrul unei internări mai confuze ca oricând; pentru prima dată Bicêtre devine spital în care alienații sunt îngrijiți până se vindecă: „De la Revoluție încoace, administrația așezămintelor publice neconsiderând necesară închiderea nebunilor într-un ospiciu liber decât dacă sunt vătămători și periculoși pentru societate, ei nu rămân acolo decât atâta timp cât sunt bolnavi, și imediat ce vindecarea lor perfectă e sigură, sunt trimiși în mijlocul familiilor sau al prietenilor. Drept dovadă, ieșirea generală a tuturor celor care își recuperaseră bunul-simț și chiar a acelora care fuseseră închiși pe viață de Parlamentul anterior, administrația făcându-și o datorie din a nu-i ține închiși decât pe nebunii care nu sunt în stare să se bucure de libertate."[16] Funcția medicală este clar introdusă la Bicêtre; se pune acum problema de a revizui cât mai precis toate internările pentru demență care au putut fi decretate în trecut.[17] Și pentru prima dată în istoria Spitalului general este numit la infirmeriile de la Bicêtre un om care a cucerit deja o anumită reputație în cunoașterea maladiilor spiritului[18]; desemnarea lui Pinel dovedește prin ea însăși că prezența nebunilor la Bicêtre devenise *deja* o problemă medicală.

Nu există însă nici o îndoială că era și o problemă politică. Certitudinea că fuseseră internați inocenți printre vinovați, oameni raționali printre furioși, făcea de multă vreme parte din mitologia revoluționară: „Bicêtre închide în mod sigur criminali, tâlhari, oameni feroce, ...dar și, trebuie să acceptăm asta, o mulțime de victime ale puterii arbitrare, ale tiraniei familiilor, ale despotismului patern... Celulele conțin oameni, frații și egalii noștri, cărora aerul le este refuzat, care nu văd lumina decât prin lucarne înguste."[19] Bicêtre, închisoare a inocenței, obsedează imaginația,

---

[16] Scrisoare a lui Piersin către Comisia Administrațiilor civile din 19 frimar, anul III (Tuetey, *loc. cit.*, III, p. 172).

[17] După Piersin, la Bicêtre existau 207 nebuni la data de 10 frimar, anul III (Tuetey, *loc. cit.*, p.370).

[18] Pinel fusese redactor la *Gazette de Santé* înaintea Revoluției. Scrisese mai multe articole cu privire la maladiile spiritului, mai ales în 1787: „Les accès de mélancolie ne sont-ils pas toujours plus fréquents et plus à craindre durant les premiers mois de l'hiver?"; în 1789: „Observations sur le régime moral qui est le plus propre à rétablir dans certains cas la raison égarée des maniaques". În *La Médecine éclairée par les Sciences physiques*, publicase un articol „despre o specie particulară de melancolie care duce la sinucidere" (1791).

[19] *Gazette nationale*, 12 decembrie 1789.

ca odinioară Bastilia: „Tâlharii, în timpul masacrului din închisori, pătrund cu înverșunare în Bicêtre, sub pretextul că eliberează anumite victime ale vechii tiranii pe care aceasta încerca să le amestece printre alienați. Ei merg înarmați din celulă în celulă; îi interoghează pe deținuți și trec mai departe dacă alienarea e manifestă. Dar unul dintre cei ținuți în lanțuri le atrage atenția prin cuvintele pline de sens și de rațiune și prin plângerile cele mai amare. Nu e odios că era ținut în lanțuri și amestecat cu ceilalți alienați?... De atunci, se stârnesc în această trupă înarmată murmure violente și blesteme împotriva supraveghetorului ospiciului; este forțat să dea seamă de comportarea sa."[20] În timpul Convenției, o nouă obsesie. Bicêtre este tot o imensă rezervă de spaime, dar pentru că e văzut ca un bârlog de suspecți — aristocrați care se ascund sub boarfele săracilor, agenți străini care complotează, mascați de o alienare de comandă. Și aici, trebuie denunțată nebunia ca să izbucnească inocența, dar să apară și duplicitatea. Astfel, în aceste spaime care înconjoară Bicêtre de-a lungul Revoluției și care formează la periferia Parisului un fel de mare forță redutabilă și misterioasă, în care Inamicul se amestecă inextricabil cu nerațiunea, nebunia joacă, rând pe rând, două roluri alienante: ea îl alienează pe cel care e considerat nebun fără să fie, dar poate la fel de bine să-l alieneze pe cel care se crede protejat de nebunie; tiranizează sau înșeală — element periculos, intermediar între omul rezonabil și nebun, care îl poate aliena și pe unul și pe celălalt, amenințându-le amândurora exercițiul libertății. Ea trebuie să fie, în orice caz, *dejucată*, astfel încât adevărul și rațiunea să fie restituite propriului lor joc.

În această situație puțin confuză — rețea densă de condiții reale și de forțe imaginare — e greu de precizat rolul lui Pinel. El și-a preluat funcția la 25 august 1793. Putem presupune, reputația sa de medic fiind deja mare, că a fost ales tocmai pentru a „dejuca" nebunia, pentru a-i lua măsura medicală exactă, pentru a-i elibera victimele și a denunța suspecții, pentru a întemeia în sfârșit în toată rigoarea această internare a nebuniei, a cărei necesitate se cunoaște, dar ale cărei pericole se resimt. Pe de altă parte, sentimentele lui Pinel erau destul de republicane pentru a avea încredere în el și că nu-i va menține închiși pe prizonierii vechii puteri, și că nu-i va favoriza pe cei urmăriți de noua putere. Într-un sens, se poate spune că Pinel s-a văzut investit cu o extraordinară putere morală. În nerațiunea clasică nu exista incompatibilitate între nebunie și simulare, nici între nebunia recunoscută din exterior și nebunia atribuită în mod obiectiv; dimpotrivă, exista mai curând un fel de legătură esențială de apartenență a nebuniei la formele sale iluzorii și la

[20] Citat în Sémelaigne, *Philippe Pinel et son œuvre*, pp. 108–109.

culpabilitatea care se ascunde sub ele. Pinel va trebui să o dezlege în mod politic și să opereze o împărțire care nu va mai lăsa să apară decât o singură unitate riguroasă: aceea care învăluie, pentru cunoașterea discursivă, nebunia, adevărul ei obiectiv și inocența ei. Va trebui degajată dintre toate aceste franjuri ale nonființei în care aveau loc jocurile nerațiunii și în care era acceptată deopotrivă ca nonnebunie persecutată și ca nonnebunie disimulată, fără a înceta totuși să fie nebunie.

În toate acestea, care e sensul eliberării „înlănțuiților"? Era pur și simplu aplicarea ideilor ce fuseseră formulate de mai mulți ani și făceau parte din aceste programe de reorganizare, dintre care proiectul lui Cabanis e cel mai bun exemplu, un an înainte de sosirea lui Pinel la Bicêtre? A scoate lanțurile alienaților din celule înseamnă a le deschide domeniul unei libertăți care va fi în același timp cel al unei verificări, înseamnă a-i lăsa să apară într-o obiectivitate care nu va mai fi ascunsă nici în persecuțiile, nici în furiile ce îi corespund; înseamnă a constitui un câmp azilar pur, așa cum îl definea Cabanis și pe care Convenția, din motive politice, dorea să-l vadă stabilit. Dar putem la fel de bine să ne gândim că, procedând astfel, Pinel disimula o operație politică de semn contrar: eliberându-i pe nebuni, îi amesteca și mai mult cu populația de la Bicêtre, făcând-o mai confuză și mai inextricabilă, abolind toate criteriile care ar fi permis o împărțire. Nu era aceasta, de altfel, grija constantă a administrației de la Bicêtre, în această perioadă, și anume să împiedice separările pe care le cereau autoritățile politice?[21] E tot atât de adevărat că Pinel a fost trimis și numit la Salpêtrière la 13 mai 1795, câteva luni după thermidor, în momentul destinderii politice.[22]

E imposibil, desigur, să știm exact ce avea de gând să facă Pinel atunci când a decis eliberarea alienaților. Puțin contează — esențialul constând tocmai în această ambiguitate care va marca toată continuarea operei sale, și chiar sensul pe care îl capătă în lumea modernă: constituirea unui domeniu în care nebunia trebuie să apară într-un adevăr pur, în același timp obiectivă și inocentă, dar constituirea acestui domeniu într-un mod ideal, totdeauna nedefinit izolat, fiecare dintre figurile nebuniei amestecându-se cu nonnebunia într-o proximitate insesizabilă. Ceea ce nebunia câștigă în precizie în proiectul ei științific, pierde în vigoare în percepția concretă; azilul în care trebuie să-și întâlnească adevărul nu ne permite să o distingem de ceea ce nu e adevărul ei. Cu cât e mai obiectivă,

---

[21] Cf. toată corespondența lui Létourneau cu Comisia Lucrărilor publice, citată în Tuetey, III, pp. 397–476.

[22] În grija sa de a face din Pinel o victimă a Terorii, Dupuytren povestește că „a fost arestat, și pe punctul de a fi adus în fața Tribunalului Revoluționar; din fericire s-a reușit să se înțeleagă necesitatea îngrijirilor pe care le acorda săracilor de la Bicêtre și a fost eliberat" (Dupuytren, *loc. cit.*, p. 9).

cu atât e mai puțin sigură. Gestul care o eliberează pentru a o verifica este în același timp operația care o diseminează și o ascunde în toate formele concrete ale rațiunii.

*

Opera lui Tuke a apărut datorită reajustării asistenței în legislația engleză de la sfârșitul secolului al XVIII-lea; cea a lui Pinel datorită întregii ambiguități a situației nebunilor în momentul Revoluției. Dar asta nu înseamnă deloc diminuarea originalității lor. A existat, în operele lor, o putere de decizie care nu poate fi minimalizată, și care apare clar — abia transpusă — în miturile care i-au transmis sensul.

E important că Tuke a fost quaker. La fel de important e că *Refugiul* a fost o casă de țară. „Aerul e aici sănătos și mult mai lipsit de fum decât în locurile apropiate de orașele industriale."[23] Casa — cu ferestre fără gratii — dă spre o grădină; întrucât „e situată pe o colină, ea domină un peisaj foarte plăcut, care se întinde, spre sud, cât vezi cu ochii, spre o câmpie fertilă și împădurită..." Pe terenurile învecinate, se practică agricultura și creșterea animalelor; grădina „produce în abundență fructe și legume; oferă, în același timp, multor bolnavi un loc agreabil de recreere și muncă"[24]. Mișcarea în aer liber, plimbările regulate, munca în grădină și la fermă au totdeauna un efect benefic „și sunt favorabile vindecării nebunilor". S-a întâmplat chiar ca anumiți bolnavi „să fie vindecați doar după călătoria care i-a dus la *Refugiu* și după primele zile de odihnă pe care au avut ocazia să le petreacă aici"[25]. Toate puterile imaginare ale vieții simple, ale fericirii rurale, ale succesiunii anotimpurilor sunt convocate aici pentru a veghea la vindecarea nebuniilor. Pentru că nebunia, conform ideilor din secolul al XVIII-lea, nu era o maladie a naturii, nici a omului însuși, ci a societății; emoții, incertitudini, agitație, hrană artificială, tot atâtea cauze de nebunie care sunt admise de Tuke, ca și de contemporanii săi. Produs al unei vieți care se îndepărtează de natură, nebunia e întotdeauna doar de ordinul consecințelor, nepunând în discuție ceea ce e esențial în om, și anume apartenența sa nemijlocită la natură. Ea lasă intactă, ca un secret temporar uitat, această natură a omului care este în același timp rațiunea sa. Acest secret se întâmplă să reapară în condiții stranii, ca și cum s-ar reintroduce în mod viclean și fraudulos, cu riscul unei noi perturbări. Samuel Tuke citează cazul unei tinere femei ajunse într-o stare de „perfectă idioție"; ea rămăsese așa, fără întrerupere, ani în șir, până când a fost cuprinsă de fe-

---

[23] Raport prezentat „Societății Prietenilor" la 5 aprilie 1793; citat în S. Tuke, *Description of the Retreat*, p. 36.

[24] *Ibid.*, pp. 93–95.

[25] *Ibid.*, pp. 129–130.

bră tifoidă. Or, pe măsură ce febra creștea, spiritul se clarifica, devenind mai limpede și mai viu; și în timpul acestei faze acute, când de obicei bolnavii sunt cuprinși de delir, bolnava era, dimpotrivă, în întregime rezonabilă; își recunoștea anturajul, își amintea întâmplări trecute cărora nu păruse să le fi dat atenție. „Dar, vai, n-a fost decât o licărire de rațiune; când febra a scăzut, norii i-au învăluit din nou spiritul; s-a prăbușit iar în starea deplorabilă de dinainte și a rămas așa până la moarte, survenită câțiva ani mai târziu."[26]

Există aici un întreg mecanism de compensare: în nebunie, natura este uitată, nu abolită, sau mai curând decalată dinspre spirit spre corp, în așa fel încât demența garantează într-un fel o sănătate solidă; dar e suficient să se producă o maladie, și natura, bulversată în corp, reapare în spirit, mai pură, mai clară decât a fost vreodată. Dovadă că nu trebuie să considerăm „nebunii ca absolut lipsiți de rațiune", ci să evocăm mai curând în ei, prin tot jocul asemănător și proximităților, acea parte a naturii care nu se poate să nu dormiteze sub agitația nebuniei; anotimpurile și zilele, marea câmpie din York, această înțelepciune a grădinilor, în care natura coincide cu ordinea oamenilor, trebuie să vrăjească, până la trezirea ei deplină, rațiunea ascunsă pentru o clipă. În această viață campestră care le este impusă bolnavilor din Refugiu și care pare să nu fie călăuzită decât de o încredere neclintită, s-a strecurat o operație magică, în care se presupune că natura face să triumfe natura prin asemănare, apropiere și misterioasă pătrundere, în timp ce tot ceea ce societatea a sădit în om pe post de contranatură se vede înlăturat. Iar în spatele tuturor acestor imagini începe să capete contur un mit care va fi una dintre marile forme de organizare ale psihiatriei în secolul al XIX-lea, mitul celor trei Naturi: Natură-Adevăr, Natură-Rațiune și Natură-Sănătate. Tocmai în acest joc se dezvoltă mișcarea alienării și a vindecării ei; dacă Natura-Sănătate poate fi abolită, Natura-Rațiune nu poate fi decât ascunsă, în timp ce Natura ca Adevăr al lumii rămâne în mod nedefinit adecvată ei înseși; și tocmai pornind de la ea va putea fi trezită și restabilită Natura-Rațiune, a cărei exercitare, când coincide cu adevărul, permite restabilirea Naturii-Sănătate. Iar în acest sens Tuke îi prefera termenului englez *insane* cuvântul francez „*aliéné*, deoarece comportă o idee mai justă despre acest gen de dezordine decât termenii care implică, într-un grad oarecare, abolirea facultății de a gândi"[27]. *Refugiul* inserează bolnavul într-o dialectică simplă a naturii; dar edifică în același timp un grup social. Și asta într-un mod ciudat de contradictoriu. El a fost de fapt înființat prin subscripții și trebuie să funcționeze ca un sistem de asigurări, în maniera societăților de ajutor care se dezvoltă în aceeași

---

[26] *Ibid.*, p. 137, notă.
[27] *Ibidem.*

epocă; fiecare dintre cei care subscriu poate desemna un bolnav căruia îi poartă de grijă și care va vărsa o taxă redusă, în timp ce ceilalți vor plăti tariful întreg. *Refugiul* este o coaliție contractuală, o convergență de interese organizate în modul unei societăți simple.[28] Dar în același timp ea se complace în mitul familiei patriarhale: vrea să fie o mare comunitate fraternă a bolnavilor și a supraveghetorilor, sub autoritatea directorilor și a administrației. Familie riguroasă, fără slăbiciuni, fără complezențe, dar dreaptă, conformă cu marea imagine a familiei biblice. „Efortul pe care l-au depus intendenții pentru a asigura bunăstarea bolnavilor, cu tot zelul pe care-l pot aduce niște părinți atenți, dar judicioși, a fost recompensat în multe cazuri printr-un atașament aproape filial."[29] Iar în această afecțiune comună, fără indulgență, dar și fără nedreptăți, bolnavii vor regăsi calma fericire și siguranța unei familii în stare pură; vor fi copiii familiei în idealitatea sa primitivă.

Contract și familie, interese înțelese și afecțiune naturală — *Refugiul* cuprinde, amestecându-le, cele două mari mituri prin care secolul al XVIII-lea încercase să definească originea societăților și adevărul omului social. El reprezintă deopotrivă interesul individual care renunță la el însuși pentru a se regăsi și afecțiunea spontană pe care natura o provoacă la membrii unei familii, propunând un fel de model afectiv și imediat oricărei societăți. În *Refugiu*, grupul uman regăsește formele cele mai originare și cele mai pure: este vorba de a reașeza omul în niște raporturi sociale elementare și absolut conforme originii; ceea ce înseamnă că ele trebuie să fie riguros întemeiat și în același timp riguros morale. Astfel bolnavul se va vedea readus în acel punct în care societatea tocmai izvorăște din natură și se împlinește într-un adevăr nemijlocit la a cărui scufundare în confuzie a contribuit apoi întreaga istorie omenească. Se presupune că se va șterge atunci din spiritul alienat tot ceea ce societatea actuală a putut depozita în el ca artificii, tulburări zadarnice, legături și obligații străine naturii.

Acestea sunt puterile mitice ale *Refugiului*: puteri care stăpânesc timpul, contestă istoria, readuc omul la adevărurile sale esențiale și îl identifică în imemorial cu Primul Om natural sau cu Primul Om social. Toate distanțele care îl separau de această ființă primitivă au fost anulate, toate asperitățile netezite; și la capătul acestui „refugiu", sub alienare reapare în cele din urmă inalienabilul, care este natură, adevăr și

---

[28] Începând din secolul al XVIII-lea, quakerii au practicat adesea sistemul societăților pe acțiuni. Fiecare dintre cei care subscriseseră pentru *Refugiu* o sumă de cel puțin 20 de lire primea o dobândă anuală de 5%. Pe de altă parte, *Refugiul* pare să fi fost o excelentă întreprindere comercială. Iată beneficiile realizate în primii ani: iunie 1798: 268 de lire; 1799: 245; 1800: 800; 1801: 145; 1802: 45; 1803: 25; 1804: 449; 1805: 521 (cf. S. Tuke, *op. cit.*, pp. 72–75).

[29] *Ibid.*, p. 178.

pură moralitate socială. Opera lui Tuke părea purtată și explicată de lunga mișcare de reformă care o precedase; chiar așa și era; dar ceea ce a făcut din ea o ruptură și totodată o inițiere este întregul peisaj mitic de care era înconjurată încă de la naștere și pe care a ajuns să-l insereze în vechea lume a nebuniei și a internării. În acest mod, ea a înlocuit despărțirea lineară dintre rațiune și nerațiune pe care o efectua internarea cu o dialectică a cărei mișcare se naște în spațiul mitului astfel constituit. În această dialectică, nebunia devine alienare, iar vindecarea sa întoarcere la inalienabil; dar esențială este o anume putere pe care o dobândește pentru prima dată internarea, cel puțin așa cum e ea visată de fondatorii *Refugiului*; grație acestei puteri, în momentul în care nebunia se dezvăluie ca alienare, și tocmai datorită acestei descoperiri, omul este readus la inalienabil. Putem identifica astfel, în mitul *Refugiului*, atât procedeul imaginar al vindecării, așa cum este el presupus în mod obscur, cât și esența nebuniei, așa cum va fi ea implicit transmisă secolului al XIX-lea:

1. Rolul internării este de a reduce nebunia la adevărul ei.
2. Adevărul nebuniei constă în ceea ce este ea, minus lumea, minus societatea, minus contranatura.
3. Acest adevăr al nebuniei este omul însuși în ceea ce poate avea el mai primitiv inalienabil.
4. Ceea ce e inalienabil în om este în același timp Natură, Adevăr și Morală; adică Rațiunea însăși.
5. *Refugiul* primește puterea sa de a vindeca pentru că readuce nebunia la un adevăr care e deopotrivă adevăr al nebuniei și adevăr al omului, la o natură care e natură a maladiei și natură senină a lumii.

Observăm astfel unde se va putea fixa pozitivismul în această dialectică, în care totuși nimic nu pare să-l anunțe, pentru că totul indică experiențe morale, teme filozofice, imagini visate ale omului. Dar pozitivismul nu va fi decât contradicția acestei mișcări, reducția acestui spațiu mitic; el va admite de la început, ca evidență obiectivă, că adevărul nebuniei este rațiunea omului, ceea ce inversează în întregime concepția clasică pentru care experiența nerațiunii în nebunie contestă tot ce poate fi adevăr în om. De-acum înainte, orice privire obiectivă asupra nebuniei, orice cunoaștere, orice adevăr formulat asupra ei va fi rațiunea însăși, rațiunea recuperată și triumfătoare, deznodământul alienării.

*

În relatarea tradițională a eliberării înlănțuiților de la Bicêtre, un punct n-a fost stabilit cu siguranță: prezența lui Couthon. S-a afirmat că vizita sa era imposibilă, că trebuie să fi fost o confuzie între el și un membru

al Comunei din Paris, și el paralizat, și că tocmai această infirmitate adăugată la sinistra reputație a lui Couthon a făcut ca unul să fie luat drept celălalt.[30] Să lăsăm deoparte această problemă: esențialul este că se făcuse și se transmisese confuzia, și că se impusese cu asemenea intensitate imaginea infirmului care dă înapoi de spaimă în fața nebunilor și abandonează destinului „acele animale". În centrul scenei se află paraliticul purtat pe brațe; și e preferabil ca acest paralitic să fie un redutabil om al Convenției, cunoscut pentru cruzimea sa și celebru pentru că a fost unul dintre marii furnizori ai eșafodului. Prin urmare, Couthon e cel care va vizita Bicêtre, și va fi pentru o clipă stăpânul destinului nebunilor. Așa vrea forța imaginară a istoriei.

Ceea ce ascunde într-adevăr această stranie relatare este un chiasm decisiv în mitologia nebuniei. Couthon vizitează Bicêtre pentru a ști dacă nebunii pe care vrea să-i elibereze Pinel nu sunt suspecți. El speră să găsească o rațiune care se ascunde; întâlnește o animalitate care se manifestă în toată violența ei: renunță să recunoască în ea semnele inteligenței și ale disimulării; decide să o abandoneze ei înseși și să lase nebunia să se rezolve în sălbăticia ei esențială. Dar tocmai aici se produce metamorfoza: el, Couthon, revoluționarul paralitic, infirmul care decapitează, în momentul în care îi tratează pe nebuni ca pe niște animale, încarnează fără s-o știe — și în dublul stigmat al infirmității și al crimelor sale — tot ce e mai monstruos în inumanitate. Tocmai de aceea trebuie ca în mit să fie el, și nu altul, mai puțin infirm sau mai puțin crud, cel însărcinat să pronunțe ultimele cuvinte care, pentru ultima dată în lumea occidentală, au atribuit nebunia propriei sale animalități. Când părăsește Bicêtre, purtat pe brațe, crede că i-a abandonat pe nebuni bestialității din ei, dar de fapt el e cel împovărat de această bestialitate, în timp ce în libertatea care li se oferă nebunii vor putea arăta că nu pierduseră nimic din ce este esențial în om. Când a formulat animalitatea nebunilor și i-a lăsat să se miște liber, el i-a eliberat, dar și-a dezvăluit propria animalitate și s-a închis în ea. Turbarea sa era mai smintită, mai inumană decât nebunia demenților. Astfel, nebunia s-a deplasat de partea gardienilor; cei care îi închid pe nebuni ca pe animale dețin de-acum întreaga brutalitate animalică a nebuniei; în ei turbează bestia, iar turbarea apărută la demenți nu e decât o vagă reflectare a ei. E descoperit un secret: că bestialitatea nu rezida în animal, ci în domesticirea lui; aceasta ajungea s-o constituie doar prin rigoarea sa. Nebunul se vede astfel purificat de animalitate, sau cel puțin de acea parte a animalității care

[30] Într-adevăr, doar un membru al Comunei putea fi desemnat pentru a inspecta un spital. Or, Couthon n-a făcut niciodată parte din această adunare (cf. Émile Richard, *Histoire de l'Hôpital de Bicêtre*, Paris, 1889, p. 113, notă).

e violență, prădare, turbare, sălbăticie; nu-i va mai rămâne decât o animalitate docilă, aceea care nu răspunde la constrângere și dresaj prin violență. Legenda întâlnirii lui Couthon cu Pinel povestește această purificare; mai exact, ea arată că această purificare era un lucru deja realizat atunci când a fost scrisă legenda.

Odată plecat Couthon, „filantropul se pune imediat pe treabă"; decide să elibereze doisprezece alienați care erau în fiare. Primul este un căpitan englez înlănțuit într-o celulă de la Bicêtre de patruzeci de ani: „Este privit drept cel mai violent dintre toți alienații...; într-un acces de furie, îl lovise brusc cu cătușele în cap pe unul dintre servitori și îl omorâse pe loc." Pinel se apropie de el, îl îndemnă „să fie rezonabil și să nu facă rău nimănui"; cu acest preț, i se promite scoaterea din lanțuri și acordarea dreptului de a se plimba prin curte: „Credeți-mă. Fiți blând și încrezător, am să vă redau libertatea." Căpitanul înțelege discursul și rămâne calm în timp ce lanțurile cad, abia eliberat, se grăbește să admire lumina soarelui și „strigă în extaz: ce frumos e!" Toată această primă zi de libertate recucerită o petrece „alergând, urcând scările, coborându-le și spunând mereu: ce frumos e!" Seara, intră în celula sa și doarme netulburat. „În timpul celor doi ani pe care îi mai petrece la Bicêtre nu mai are accese de furie; chiar se face util, exercitând o anumită autoritate asupra nebunilor pe care îi conduce după placul său și al căror supraveghetor devine."

O altă eliberare, la fel de cunoscută în cronicile hagiografiei medicale: aceea a soldatului Chevingé. Era un bețiv care fusese cuprins de un delir de grandoare și se credea general; dar Pinel recunoscuse „o excelentă natură sub această iritare"; îi desface legăturile, spunându-i că îl ia în serviciul său și că cere de la el toată fidelitatea pe care un „bun stăpân" o poate aștepta de la un slujitor recunoscător. Miracolul se petrece; virtutea de valet fidel se trezește brusc în acest suflet răvășit: „Niciodată în vreo inteligență umană nu s-a petrecut o revoluție mai subită și mai completă; ...abia eliberat, iată-l prevenitor, atent"; minte slabă, îmblânzită de atâta generozitate, merge el însuși, în locul noului său stăpân, să înfrunte și să liniștească furia celorlalți; „li se adresează alienaților cu vorbe raționale și blânde, el, care cu puțin timp înainte era încă la nivelul lor, dar în fața cărora se simte acum înălțat în libertatea sa"[31]. Acest bun servitor trebuia să joace până la capăt în legenda lui Pinel rolul personajului său; devotat trup și suflet stăpânului său, îl protejează atunci când poporul din Paris vrea să forțeze porțile la Bicêtre pentru

[31] Scipion Pinel, *Traité complet du régime sanitaire des aliénés*, Paris, 1836, pp. 56–63.

a-i pedepsi „pe dușmanii națiunii; face un zid din corpul lui și se expune el însuși loviturilor pentru a-i salva viața".

Așadar, lanțurile cad; nebunul se vede eliberat. Și, în aceeași clipă, își recuperează rațiunea. Sau mai curând, nu: nu rațiunea e cea care reapare în ea însăși și pentru ea însăși; ci speciile sociale constituite care au dormitat multă vreme sub nebunie și care se ridică dintr-odată, într-o conformitate perfectă cu ceea ce reprezintă ele, fără alterare sau grimase. Ca și cum nebunul, eliberat de animalitatea la care îl constrângeau lanțurile, nu ar regăsi umanitatea decât în *tipul social*. Primul dintre cei eliberați nu redevine pur și simplu un om cu mintea sănătoasă, ci un ofițer, un căpitan englez, loial față de cel care l-a eliberat, ca față de un învingător care l-ar reține prizonier pe cuvânt, autoritar cu oamenii asupra cărora face să domnească prestigiul său de ofițer. Nu-și recapătă sănătatea decât în aceste valori sociale care îi sunt deopotrivă semn și prezență concretă. Rațiunea sa nu ține de ordinea cunoașterii sau a fericirii; nu constă într-o bună funcționare a spiritului; aici rațiunea este onoare. Pentru soldat, ea va fi fidelitate și sacrificiu; Chevingé nu redevine om rațional, ci servitor. Există în povestea sa aproape aceleași semnificații mitice ca și în cea a lui Vineri și Robinson Crusoe; raportul stabilit de Defoe între omul alb izolat în natură și sălbaticul cel bun nu e un raport de la om la om, epuizându-se în reciprocitatea sa nemijlocită, e un raport de la stăpân la servitor, de la inteligență la devotament, de la forța înțeleaptă la forța vie, de la curajul reflectat la inconștiența eroică; pe scurt, este un raport social, cu statutul lui literar și toate coeficientele sale etice, care e transpus asupra stării de natură și devine adevăr imediat al acestei societăți în doi. Aceleași valori se regăsesc în cazul soldatului Chevingé: între el și Pinel nu este vorba despre două rațiuni care se recunosc, ci de două personaje bine determinate, care apar în exacta lor adecvare la tipuri și care organizează un raport după structurile sale date. Observăm cum forța mitului a putut învinge întreaga verosimilitate psihologică și întreaga observație riguros medicală; este clar, dacă pacienții eliberați de Pinel erau efectiv nebuni, ei nu au fost vindecați prin simpla eliberare, iar conduita lor trebuie să fi păstrat mult timp urme de alienare. Dar nu asta îl interesează pe Pinel; esențial pentru el este ca rațiunea să fie semnificată de tipuri sociale cristalizate foarte devreme, din clipa în care nebunul a încetat să fie tratat ca Străin, ca Animal, ca figură absolut exterioară omului și raporturilor umane. Ceea ce constituie, pentru Pinel, vindecarea nebunului este stabilizarea sa într-un tip social recunoscut și aprobat din punct de vedere moral.

Important nu e deci faptul că lanțurile au fost scoase — măsură care fusese luată în mai multe ocazii încă din secolul al XVIII-lea, îndeosebi la Saint-Luke; important este mitul care a dat sens acestei eliberări, deschizând-o spre o rațiune în întregime populată de teme sociale și morale, de figuri conturate de multă vreme de către literatură și constituind,

în imaginar, forma ideală a unui azil. Un azil care nu ar mai fi o cușcă a omului abandonat sălbăticiei sale, ci un fel de republică a visului în care raporturile nu s-ar stabili decât într-o transparență virtuoasă. Onoarea, fidelitatea, curajul, sacrificiul domnesc în stare pură și desemnează în același timp formele ideale ale societății și criteriile rațiunii. Și acest mit își capătă întreaga vigoare prin faptul că este opus aproape explicit — iar aici prezența lui Couthon este iarăși indispensabilă — miturilor Revoluției, așa cum s-au formulat ele după Teroare: republica din perioada Convenției este o republică de violențe, de pasiuni, de sălbăticie — ea e, fără s-o știe, cea care asamblează toate formele smintelii și ale nerațiunii; cât despre republica spontan constituită printre acești nebuni abandonați propriei lor violențe, ea este purificată de pasiuni, este cetatea obediențelor esențiale. Couthon este însuși simbolul acestei „libertăți rele" care a dezlănțuit în popor pasiunile și a suscitat tirania Salvării publice — libertatea în numele căreia nebunii sunt lăsați în lanțuri; Pinel este simbolul „libertății bune", aceea care, eliberându-i pe cei mai smințiți și pe cei mai violenți dintre oameni, le îmblânzește pasiunile și îi introduce în lumea calmă a virtuților tradiționale. Între poporul din Paris care vine la Bicêtre să-i revendice pe inamicii națiunii și soldatul Chevingé care îi salvează viața lui Pinel, cel mai smintit și cel mai puțin liber nu este cel care fusese închis ani în șir pentru beție, delir și violență.

Mitul lui Pinel, ca și al lui Tuke, ascunde o întreagă mișcare discursivă care funcționează și ca descriere a alienării, și ca analiză a suprimării sale:

1. În raportul inuman și animalic pe care îl impunea internarea clasică, nebunia nu își enunța adevărul moral.

2. Acest adevăr, de când este lăsat să apară, se dovedește a fi un raport uman în toată idealitatea sa virtuoasă: eroism, fidelitate, sacrificiu etc.

3. Or, nebunia este viciu, violență, răutate, după cum prea bine dovedește furia revoluționarilor.

4. Eliberarea în internare, în măsura în care este reedificarea unei societăți pe tema conformității la tipuri, nu se poate să nu vindece.

Mitul *Refugiului* și cel al înlănțuiților eliberați își corespund punct cu punct într-o opoziție imediată. Unul valorifică toate temele primitivității, celălalt pune în circulație imaginile transparente ale virtuților sociale. Unul merge să caute adevărul și suprimarea nebuniei în punctul în care omul abia se desprinde de natură; celălalt le pretinde mai curând de la un fel de perfecțiune socială, de funcționare ideală a raporturilor umane. Dar aceste două teme erau prea învecinate încă și fuseseră prea des amestecate în secolul al XVIII-lea pentru a avea un sens cu totul diferit la Pinel și la Tuke. Ici și colo, se vede conturându-se același efort de a relua anumite practici ale internării în marele mit al alienării,

chiar acela pe care Hegel avea să-l formuleze câțiva ani mai târziu, însușindu-și cu toată rigoarea lecția conceptuală din ceea ce se petrece la *Refugiu* și la Bicêtre. „Adevăratul tratament psihic respectă concepția că nebunia nu este o pierdere abstractă a rațiunii, nici în privința inteligenței, nici în privința voinței și a responsabilității sale, ci o simplă tulburare a spiritului, o contradicție în rațiunea care există încă, așa cum maladia psihică nu este o pierdere abstractă — deci completă — a sănătății (aceasta ar fi de fapt moartea), ci o contradicție în interiorul ei. Acest tratament uman, adică pe cât de binevoitor, pe atât de rezonabil, al nebuniei... presupune un bolnav rezonabil și găsește astfel un punct solid pentru a-l aborda din această direcție."[32] Internarea clasică crease o stare de alienare care nu exista decât din afară, pentru cei care internau și care nu îl recunoșteau pe cel internat decât ca Străin sau Animal; Pinel și Tuke, în aceste gesturi simple în care psihiatria pozitivă și-a recunoscut, în mod paradoxal, originea, au interiorizat alienarea, au instalat-o în internare, au eliminat-o ca distanță a nebunului față de el însuși, și astfel au constituit-o ca mit. Tocmai despre mit trebuie să vorbim atunci când conceptul e luat drept natură, reconstituirea unei morale e luată drept eliberarea unui adevăr, iar ceea ce nu e poate decât inserarea secretă a nebuniei într-o realitate înșelătoare se consideră a fi vindecarea ei spontană.

*

Legendele lui Pinel și Tuke transmit valori mitice, pe care psihiatria secolului al XIX-lea le va accepta ca evidențe ale naturii. Dar dincolo de miturile în sine exista o operație sau mai degrabă o serie de operații care în mod tăcut au organizat în același timp lumea azilară, metodele de vindecare și experiența concretă a nebuniei.

Gestul lui Tuke, mai întâi. Pentru că e contemporan cu cel al lui Pinel, pentru că se știe că a fost purtat de o întreagă mișcare de „filantropie", e apreciat ca un gest de „eliberare" a alienaților. Este vorba de cu totul altceva: „Am putut observa marele prejudiciu suferit de membrii societății noastre pentru faptul că au fost încredințați unor oameni care nu numai că sunt străini de principiile noastre, dar în plus i-au amestecat cu alți bolnavi, care își permit un limbaj grosolan și practici condamnabile. Toate acestea lasă adesea urme de neșters în spiritele bolnavilor după ce și-au recuperat rațiunea, înstrăinându-i de acele legături religioase pe care le avuseseră cândva; uneori sunt chiar corupți de unele obiceiuri vicioase de care fuseseră feriți până atunci."[33] *Refugiul* va trebui să acționeze ca instrument de segregare: segregare morală și religioasă, care

[32] Hegel, *Encyclopédie des Sciences philosophiques*, § 408, notă.
[33] Samuel Tuke, *loc. cit.*, p. 50.

încearcă să reconstituie, în jurul nebuniei, un mediu cât se poate de asemănător Comunității quakerilor. Și aceasta din două motive: cel dintâi e că spectacolul bolii este pentru orice suflet sensibil o suferință, originea tuturor acelor pasiuni nefaste și vii care sunt oroarea, ura, disprețul, și care generează sau perpetuează nebunia: „S-a considerat pe bună dreptate că amestecul care se produce în marile așezăminte publice între persoane care au sentimente și practici religioase diferite, amestecul de dezmățați și de virtuoși, de profani și de serioși împiedică progresul întoarcerii la rațiune și fixează și mai adânc melancolia și ideile mizantropice."[34] Dar motivul principal e altul: acela că religia poate juca dublul rol de natură și de regulă, pentru că a căpătat, în obiceiurile ancestrale, în educație, în exercițiul cotidian, profunzimea naturii, fiind în același timp principiu constant de coerciție. Ea e deopotrivă spontaneitate și constrângere, iar în această calitate deține singurele forțe care pot, în eclipsa rațiunii, să contrabalanseze violențele nemăsurate ale nebuniei; preceptele sale, „dacă au fost bine fixate la începutul vieții, devin aproape niște principii ale naturii noastre: iar puterea lor coerciție este adesea resimțită chiar în timpul excitației delirante a nebuniei. A încuraja influența principiilor religioase asupra spiritului smintitului este de o mare importanță ca mijloc de vindecare"[35]. În dialectica alienării în care rațiunea se ascunde fără a se aboli, religia constituie forma concretă a ceea ce nu se poate aliena; ea poartă ceea ce e invincibil în rațiune, ceea ce subzistă sub nebunie ca o cvasinatură și în jurul ei ca solicitare neîncetată a mediului: „Bolnavul, în intervalele de luciditate sau în timpul convalescenței sale, ar putea să profite de societatea celor care au aceleași opinii și aceleași obiceiuri ca el."[36] Ea asigură veghea secretă a rațiunii asupra nebuniei, făcând astfel mai apropiată, mai nemijlocită constrângerea care bântuia deja în internarea clasică. Acolo, mediul religios și moral se impunea din exterior, așa încât nebunia a fost înfrânată, nu vindecată. În *Refugiu*, religia face parte din mișcarea care indică, dincolo de orice, rațiunea din nebunie, și care duce de la alinare la sănătate. Segregarea religioasă are un sens foarte precis: nu este vorba de a-i păzi pe bolnavi de influența profană a nonquakerilor, ci de a-l plasa pe alienat în interiorul unui element moral în care se va găsi în dispută cu el însuși și cu anturajul său; a-i constitui un mediu în care, departe de a fi protejat, va fi menținut într-o perpetuă neliniște, amenințat fără încetare de Lege și de Vină.

„Principiul fricii, rareori diminuat în nebunie, este considerat de o mare importanță pentru tratamentul nebunilor."[37] Frica apărea ca

[34] *Ibid.*, p. 23.
[35] *Ibid.*, p. 121.
[36] *Ibid.*, p. 23.
[37] *Ibid.*, p. 141.

personaj esențial al azilului. Figură deja veche, desigur, dacă ne gândim la terorile internării. Dar acestea înconjurau nebunia din exterior, marcând limita dintre rațiune și nerațiune și exercitând o dublă putere: asupra violențelor furiei, pentru a le domoli, și asupra rațiunii înseși, pentru a o ține la distanță; această frică era în întregime de suprafață. Cea instaurată în *Refugiu* e pe de-a-ntregul în profunzime: ea merge de la rațiune la nebunie ca o mediere, ca evocare a unei naturi comune care le-ar aparține încă și prin care ar putea să-și realizeze legătura. Teroarea care domnea era semnul cel mai vizibil al alienării nebuniei în lumea clasică; frica este înzestrată acum cu o putere de dezalienare care îi permite să restaureze o foarte primitivă conivență între nebun și omul rațional. Ea trebuie să-i solidarizeze din nou. Acum nebunia nu va mai trebui, nu va mai putea să stârnească frică; ei *îi va fi frică*, fără doar și poate, fiind astfel în întregime abandonată pedagogiei bunului-simț, a adevărului și a moralei.

Samuel Tuke povestește cum a fost primit la *Refugiu* un maniac, tânăr și extrem de puternic, ale cărui accese provocau panică în anturajul său și chiar printre gardieni. Când a intrat în *Refugiu* era copleșit de lanțuri; avea cătușe; veșmintele îi erau legate cu frânghii. Abia ajuns, i se scot toate legăturile și e pus să cineze cu supraveghetorii; agitația îi încetează imediat; „părea să-și concentreze atenția asupra noii situații în care se afla“. E condus în camera lui; intendentul îi adresează o cuvântare, arătându-i că toată casa e organizată pentru deplina libertate și întregul confort al tuturor, că nu va fi supus nici unei constrângeri, cu condiția să nu încalce regulamentele casei sau principiile generale ale moralei umane. În ceea ce-l privește, intendentul afirmă că nu dorește să facă uz de mijloacele de coerciție care-i stau la dispoziție. „Maniacul fu sensibil la blândețea acestui tratament. *Promise să se constrângă el însuși.*“ I se mai întâmpla să se agite, să vocifereze și să-și înspăimânte tovarășii. Intendentul îi amintește amenințările și promisiunile din prima zi; dacă nu se calma, erau obligați să revină la vechile maltratări. Agitația bolnavului creștea atunci pentru un timp, apoi scădea rapid. „Asculta cu atenție îndemnurile vizitatorului său prietenos. După conversații de acest fel, bolnavul se afla în general într-o stare mai bună vreme de câteva zile.“ După patru luni, el părăsea *Refugiul*, complet vindecat.[38] Aici, frica i se adresează bolnavului într-o manieră directă, nu prin instrumente, ci într-un discurs; nu e vorba de a limita o libertate dezlănțuită, ci de a delimita și a exalta o regiune de responsabilitate simplă în care orice manifestare de nebunie se va vedea legată de o pedeapsă. Obscura

[38] *Ibid.*, pp. 146–147.

culpabilitate care asocia altădată vina cu rațiunea este astfel deplasată; nebunul, ca ființă umană înzestrată la origine cu rațiune, nu e vinovat că e nebun; dar nebunul, ca nebun și în interiorul acestei maladii de care nu e vinovat, trebuie să se simtă responsabil de tot ceea ce poate tulbura morala și societatea și să nu învinuiască pe altcineva pentru pedepsele pe care le primește. Atribuirea culpabilității nu mai e modul de raportare care se instaurează între nebun și omul rațional în generalitatea lor; ea devine forma de coexistență concretă a fiecărui nebun cu gardianul său și totodată forma de conștiință pe care alienatul trebuie să o aibă în legătură cu propria sa nebunie.

Trebuie deci reevaluate semnificațiile atribuite operei lui Tuke: eliberarea alienaților, abolirea constrângerilor, constituirea unui mediu uman — acestea nu sunt decât justificări. Operațiunile reale au fost diferite. De fapt, Tuke a creat un azil în care a înlocuit teroarea liberă a nebuniei cu angoasa închisă a responsabilității; frica nu mai domnește de partea cealaltă a porților închisorii, ea va bântui de-acum sub pecețile conștiinței. Terorile seculare de care se vedea cuprins alienatul au fost transferate de Tuke chiar în inima nebuniei. Azilul nu mai sancționează culpabilitatea nebunului, e adevărat; dar face mai mult, o organizează; o organizează pentru nebun ca o conștiință de sine și ca raport nereciproc cu gardianul; o organizează pentru omul rațional ca o conștiință a celuilalt și ca intervenție terapeutică în existența nebunului. Cu alte cuvinte, prin această culpabilitate nebunul devine obiect al pedepsei oferit totdeauna lui însuși și celuilalt; iar de la recunoașterea acestui statut de obiect, de la conștientizarea culpabilității sale, nebunul trebuie să redevină la conștiința sa de subiect liber și responsabil, așadar la rațiune. Această mișcare prin care, obiectivându-se pentru celălalt, alienatul revine astfel la libertatea sa, este mișcarea ce se găsește deopotrivă în Muncă și în Privire.

Să nu uităm că suntem într-o lume quaker în care Dumnezeu îi binecuvântează pe oameni în semnele prosperității lor. Munca ocupă un loc central în „tratamentul moral", așa cum e practicat el în *Refugiu*.

Prin ea însăși, munca posedă o forță de constrângere superioară tuturor formelor de coerciție fizică, prin faptul că programul regulat, exigențele atenției, obligația de a ajunge la un rezultat îl detașează pe bolnav de o libertate de spirit care i-ar fi funestă și îl angajează într-un sistem de responsabilități: „Munca regulată trebuie preferată atât din punct de vedere fizic, cât și moral...; e tot ce poate fi mai agreabil pentru bolnav și tot ce poate fi mai opus iluziilor maladiei sale."[39] Prin aceasta omul revine în ordinea poruncilor lui Dumnezeu; își supune libertatea unor

[39] *Ibid.*, p. 156.

legi care sunt în același timp ale realității și ale moralei. În acest sens, munca spirituală e și ea recomandată; e nevoie totuși să îndepărtăm riguros toate exercițiile imaginației, care sunt întotdeauna în complicitate cu pasiunile, dorințele sau iluziile delirante. Dimpotrivă, studiul a ceea ce este etern în natură și e mai conform cu înțelepciunea și cu bunătatea Providenței are cea mai mare eficacitate pentru a reduce libertățile nemăsurate ale nebunului și pentru a-l face să descopere formele responsabilității sale. „Diversele ramuri ale matematicii și ale științelor naturale formează subiectele cele mai utile asupra cărora se pot apleca spiritele smintiților."[40] În azil, munca va fi deposedată de orice valoare de producție; nu va fi impusă decât ca regulă morală pură; limitare a libertății, supunere față de ordine, angajare a responsabilității, cu singurul scop de a dezaliena spiritul pierdut în excesul unei libertăți pe care constrângerea fizică nu o limitează decât aparent.

Și mai eficace decât munca e privirea celorlalți, ceea ce Tuke numește „nevoia de stimă": „Acest principiu al spiritului uman influențează fără nici o îndoială conduita noastră generală, într-o proporție foarte neliniștitoare, deși adesea într-o manieră secretă, și acționează cu o forță cu totul deosebită atunci când suntem introduși într-un nou cerc de relații."[41] În internarea clasică, nebunul era și el oferit privirii: dar această privire nu-l atingea, în fond, pe el; atingea doar suprafața sa monstruoasă, animalitatea sa vizibilă; și implica cel puțin o formă de reciprocitate, pentru că omul sănătos putea să citească aici, ca într-o oglindă, mișcarea iminentă a propriei sale căderi. Privirea pe care Tuke o instaurează acum ca una din marile componente ale existenței azilare este mai profundă și totodată mai puțin reciprocă. Ea trebuie să caute să-l urmărească pe nebun în semnele cele mai puțin sensibile ale nebuniei sale, acolo unde ea se articulează în secret pe rațiune și de-abia începe să se desprindă de ea; iar acestei priviri nebunul nu-i poate răspunde sub nici o formă, căci e doar privit; e ca nonvenitul, ultimul ajuns în lumea rațiunii. Tuke organizează un întreg ceremonial în jurul acestor conduite ale privirii. Era vorba de serate după moda englezească, în care fiecare trebuia să mimeze existența socială în toate exigențele sale formale, fără să circule altceva decât privirea care spionează orice necuviință, orice dezordine, orice stângăcie în care s-ar trăda nebunia. Directorii și supraveghetorii de la *Refugiu* invită deci în mod regulat câțiva bolnavi la niște *tea-parties*; invitații „îmbracă cele mai frumoase costume pe care le au și se întrec unii pe alții în politețe și în bune maniere. Li se oferă cel mai bun meniu și sunt tratați cu multă atenție, ca și cum ar fi străini. Serata se desfășoară în general în cea mai bună armonie și în cea mai mare mulțumire. Ra-

---

[40] *Ibid.*, p. 183.
[41] *Ibid.*, p. 157.

reori se întâmplă să se producă un eveniment dezagreabil. Bolnavii își controlează într-un grad extraordinar diferitele înclinații; această scenă trezește deopotrivă mirarea și o satisfacție foarte emoționantă"[42]. În mod curios, acest rit nu e cel al apropierii, al dialogului, al cunoașterii reciproce; este organizarea, în jurul nebunului, a unei lumi în care totul i-ar fi asemănător și apropiat, dar în care el însuși ar rămâne străin, Străinul prin excelență, care nu e judecat doar după aparențe, ci după tot ce acestea pot trăda și dezvălui fără voia lor. Readus fără încetare la acest rol vid de vizitator necunoscut și recuzat în tot ce se poate cunoaște din el, atras astfel la suprafața lui însuși printr-un personaj social a cărui formă și mască i se impun, în tăcere, de către privire, nebunul este invitat să se obiectiveze în ochii rațiunii rezonabile ca străinul perfect, adică cel a cărui însușire de a fi străin nu se lasă percepută. Cetatea oamenilor raționali nu îl primește decât în această calitate și cu prețul acestei conformități cu anonimul.

Se observă că în *Refugiu* suprimarea parțială[43] a constrângerilor fizice făcea parte dintr-un ansamblu al cărui element esențial era constituirea unui *self restraint* în care libertatea bolnavului, angajată în muncă și în privirea celorlalți, este neîncetat amenințată de recunoașterea culpabilității. Acolo unde credeam că avem de-a face cu o simplă operație negativă care desface legături și eliberează natura cea mai profundă a nebuniei, trebuie să recunoaștem că este vorba despre o operație pozitivă care o închide în sistemul recompenselor și al pedepselor și o include în mișcarea conștiinței morale. Trecere de la o lume a Dezaprobării la un univers al Judecății. Dar în același timp devine posibilă o psihologie a nebuniei, pentru că de sub privire ea e chemată permanent la suprafața ei înseși să-și nege disimularea. Nu e judecată decât după actele sale; nu i se face proces de intenție și nu e vorba de a-i sonda secretele. Ea nu e responsabilă decât de acea parte din ea care e vizibilă. Tot restul e redus la tăcere. Nebunia nu mai există decât ca ființă văzută. Dar nu această proximitate care se instaurează în azil, pe care nici lanțurile, nici gratiile nu o mai pot rupe, va permite reciprocitatea: ea nu e decât învecinare a privirii care supraveghează, care spionează, care se apropie ca să vadă mai bine, dar se îndepărtează tot mai mult pentru că nu acceptă și nu recunoaște decât valorile Străinului. Știința bolilor

---

[42] *Ibid.*, p. 178.

[43] Multe constrângeri fizice erau încă folosite în *Refugiu*. Pentru a-i forța pe bolnavi să mănânce, Tuke recomandă folosirea unei simple chei de ușă care e introdusă cu forța între maxilare și e întoarsă în voie. El notează că prin acest mijloc există mult mai rar riscul de a rupe dinții bolnavilor (S. Tuke, *op.cit.*, p. 170).

mintale, așa cum se va putea ea dezvolta în aziluri, nu va fi niciodată decât de ordinul observației și al clasificării. Nu va fi dialog. Și nu va putea fi cu adevărat astfel decât din ziua în care psihanaliza va fi exorcizat acest fenomen al privirii, esențial pentru azilul secolului al XIX-lea, și când va fi înlocuit magia sa tăcută cu puterile limbajului. Ar fi și mai corect să spunem că ea a dublat privirea absolută a supraveghetorului prin cuvântul indefinit monologat al supravegheatului — păstrând astfel vechea structură azilară a privirii nereciproce, dar echilibrând-o, într-o reciprocitate nesimetrică, prin structura nouă a limbajului fără răspuns.

Supraveghere și Judecată: se conturează deja un personaj nou care va fi esențial în azilul secolului al XIX-lea. Tuke însuși îi creionează profilul atunci când povestește istoria unui maniac, subiect al unor crize de violență de nestăvilit. Într-o zi, pe când se plimba cu intendentul prin grădina casei, el intră brusc într-o fază de excitație, se depărtează câțiva pași, ia un bolovan și face gestul de a-l arunca asupra însoțitorului său. Intendentul se oprește, îl fixează pe bolnav în ochi; apoi avansează câtiva pași și, „cu o voce hotărâtă, îi poruncește să lase jos piatra"; pe măsură ce se apropie, bolnavul coboară mâna, apoi lasă să-i cadă arma; „se lasă atunci condus în liniște în camera sa"[44]. Apare ceva care nu e represiune, ci autoritate. Până la sfârșitul secolului al XVIII-lea lumea nebunilor nu era populată decât de puterea abstractă și fără chip care îi ținea închiși; și, în aceste limite, era o lume goală, goală de tot ce nu e nebunia însăși; gardienii erau adesea recrutați chiar dintre bolnavi. Tuke stabilește, dimpotrivă, un element mediator între gardieni și bolnavi, între rațiune și nebunie. Spațiul rezervat de societate alienării va fi acum frecventat de cei care sunt „de partea cealaltă" și care reprezintă deopotrivă prestigiul autorității care închide și rigoarea rațiunii care judecă. Supraveghetorul intervine, fără arme, fără instrumente de constrângere, doar prin privire și limbaj; el avansează spre nebunie, deposedat de tot ce l-ar putea proteja sau face amenințător, expunându-se unei confruntări imediate și fără recurs. De fapt, el nu va înfrunta nebunia ca persoană concretă, ci ca ființă rațională, învestită prin aceasta, și înaintea oricărei lupte, cu autoritatea ce decurge din faptul că nu e nebun. Victoria rațiunii asupra nerațiunii nu era asigurată altădată decât de forța materială, și într-un fel de luptă reală. Acum lupta e mereu deja disputată, înfrângerea nerațiunii e înscrisă dinainte în situația concretă în care se confruntă nebunul și nonnebunul. Absența constrângerii în azilurile secolului al XIX-lea nu e nerațiune eliberată, ci nebunie de multă vreme stăpânită.

---

[44] *Ibid.*, pp. 172–173.

Pentru această rațiune nouă care domnește în azil, nebunia nu reprezintă forma absolută a contradicției, ci mai degrabă o vârstă minoră, un aspect al ei înseși, care nu are dreptul la autonomie și nu poate trăi decât altoită pe lumea rațiunii. Nebunia e copilărie. În Refugiu totul e organizat pentru ca alienații să fie „minorizați". Sunt considerați „un fel de copii care au un surplus de forță pe care o folosesc în mod periculos. Le trebuie pedepse și recompense imediate; tot ce e cât de puțin îndepărtat nu are deloc efect asupra lor. Trebuie să li se aplice un nou sistem de educație, să se dea un curs nou ideilor lor; mai întâi să fie cuceriți, apoi încurajați, apoi puși la muncă, apoi să li se facă munca plăcută prin mijloace atrăgătoare"[45]. Încă de multă vreme, dreptul îi considerase pe alienați drept minori; dar acolo era o situație juridică, definită în mod abstract prin interdicție și curatelă; nu era un mod concret de raporturi de la om la om. Starea de minoritate devine la Tuke un stil de existență pentru nebuni, iar pentru gardieni un mod de suveranitate. Se insistă mult asupra aspectului de „mare familie" pe care îl capătă, în Refugiu, comunitatea smintiților și a supraveghetorilor lor. Aparent această „familie" îl plasează pe bolnav într-un mediu deopotrivă normal și natural; de fapt, îl alienează și mai mult: minoritatea juridică de care era afectat nebunul era destinată să-l protejeze ca subiect de drept; această structură veche, devenind formă de coexistență, îl abandonează în întregime, și ca subiect psihologic, autorității și prestigiului omului rațional, care capătă pentru el figură concretă de adult, adică și de dominare, și de destinație.

În marea reorganizare a raporturilor între nebunie și rațiune, familia, la sfârșitul secolului al XVIII-lea, joacă un rol decisiv — în egală măsură peisaj imaginar și structură socială reală; de la ea pleacă și spre ea se îndreaptă opera lui Tuke. Împrumutându-i prestigiul valorilor primitive, și încă necompromise în social, Tuke o punea să joace un rol de dezalienare; ea era, în mitul său, antiteza acelui „mediu" în care secolul al XVIII-lea vedea originea oricărei nebunii. Dar a introdus-o deopotrivă, într-un mod foarte real, în lumea azilară, în care apare atât ca adevăr, cât și ca normă a tuturor raporturilor care se pot instaura între nebun și omul rațional. Prin însuși acest fapt, minoritatea sub tutela familiei — statut juridic în care se alienau drepturile civile ale smintitului — devine situație psihologică în care se alienează libertatea sa concretă. Întreaga existență a nebuniei, în lumea care i se pregătește acum, se vede învăluită în ceea ce am putea numi, cu anticipație, un „complex parental". Prestigiul patriarhatului reînvie în jurul ei în familia burgheză. Psihanaliza va readuce mai târziu la lumină tocmai această sedimentare

[45] Delarive, *loc. cit.*, p. 30.

istorică, atribuindu-i, printr-un nou mit, sensul unui destin care ar lăsa urme în toată cultura occidentală și poate în întreaga civilizație, chiar dacă depunerea s-ar fi făcut lent și nu s-ar fi solidificat decât foarte recent, în acest sfârșit de secol în care nebunia s-a văzut de două ori alienată în familie — prin mitul unei dezalienări în puritatea patriarhală și printr-o situație realmente alienantă într-un azil constituit după modelul familial. De-acum înainte, și pentru o perioadă al cărei capăt nu poate fi încă fixat, discursurile nerațiunii vor fi indisociabil legate de dialectica jumătate reală, jumătate imaginară a Familiei. Și acolo unde, în violențele lor, trebuia să citim profanări sau blasfemii, va trebui descifrat de-acum încolo atentatul neîncetat împotriva Tatălui. Astfel, în lumea modernă, ceea ce fusese marea confruntare ireparabilă dintre rațiune și nerațiune va deveni surda împotrivire a instinctelor față de soliditatea instituției familiale și față de simbolurile cele mai arhaice.

Există o surprinzătoare convergență între mișcarea instituțiilor de bază și această evoluție a nebuniei în lumea internării. Economia liberală, după cum am văzut, tindea să încredințeze mai curând familiei decât statului grija de a-i asista pe săraci și pe bolnavi: familia devenea astfel locul responsabilității sociale. Dar dacă bolnavul poate fi încredințat familiei, nu același lucru se poate întâmpla cu nebunul, care e prea străin și prea inuman. Tuke, de fapt, reconstituie într-o manieră artificială în jurul nebuniei un simulacru de familie, care este o parodie instituțională, dar o situație psihologică reală. Acolo unde familia lipsește, îi substituie un decor familial fictiv prin intermediul semnelor și atitudinilor. Dar printr-o încrucișare foarte curioasă, va veni o zi în care ea se va trezi dispensată de rolul său de asistență și de alinare a bolnavului în general, păstrând însă valorile fictive care privesc nebunia; și multă vreme după ce maladia săracilor va fi redevenit problemă de stat, azilul îl va menține pe smintit în ficțiunea imperativă a familiei; nebunul va rămâne minor, iar rațiunea va păstra timp îndelungat pentru el trăsăturile Tatălui.

Închis asupra acestor valori fictive, azilul va fi protejat de istorie și de evoluția socială. În spiritul lui Tuke, era vorba de a constitui un mediu care să mimeze formele cele mai vechi, cele mai pure, cele mai naturale ale coexistenței: mediul cel mai uman cu putință, fiind totodată cel mai puțin social. De fapt, el a decupat structura socială a familiei burgheze, a reconstituit-o simbolic în azil și a lăsat-o în derivă în istorie. Azilul, mereu decalat spre structuri și simboluri anacronice, va fi prin excelență inadaptat și în afara timpului. Și chiar acolo unde animalitatea manifesta o prezență fără istorie și mereu reîncepută, se vor reface treptat mărcile fără memorie ale vechilor uri, ale vechilor profanări familiale, semnele uitate ale incestului și ale pedepsei.

*

La Pinel, nici o segregare religioasă. Sau mai degrabă o segregare care se exercită în sens invers decât cea practicată de Tuke. Binefacerile azilului renovat vor fi oferite tuturor, aproape tuturor, cu excepția fanaticilor „care se cred inspirați și caută să facă alți prozeliți". Bicêtre și Salpêtrière, așa cum dorea Pinel, formează figura complementară a *Refugiului*.

Religia nu trebuie să fie substrat moral al vieții azilare, ci pur și simplu obiect medical: „Opiniile religioase, într-un spital de alienați, nu trebuie să fie considerate decât dintr-un punct de vedere pur medical, adică trebuie îndepărtate orice alte considerații de cult public și de politică, și trebuie doar cercetat dacă merită să te opui exaltării ideilor și sentimentelor care pot apărea din această sursă pentru a contribui în mod eficace la vindecarea anumitor alienați."[46] Sursă de emoții vii și de imagini înfricoșătoare pe care le suscită prin teroarea lumii de dincolo, catolicismul provoacă frecvent nebunia; el dă naștere unor credințe delirante, întreține halucinații, duce oamenii la disperare și melancolie. Nu trebuie să ne mirăm dacă „examinând registrele ospiciului de alienați de la Bicêtre găsim înscriși mulți preoți și călugări, ca și oameni de la țară rătăciți din cauza unui tablou înspăimântător al viitorului"[47]. Și mai puțin să ne mirăm dacă vedem că, de-a lungul anilor, numărul de nebunii religioase variază. Sub Vechiul Regim și în timpul Revoluției, vivacitatea credințelor superstițioase sau violența luptelor care au opus Republica Bisericii catolice au multiplicat melancoliile de origine religioasă. Revenind pacea, Concordatul punând capăt luptelor, aceste forme de delir dispar; în anul X exista încă 50% nebunie religioasă printre melancolicii de la Salpêtrière, 33% în anul următor și numai 18% în anul XII.[48] Azilul trebuie deci să fie eliberat de religie și de toate înrudirile sale imaginare; nu mai trebuie lăsate cărțile de pietate „melancolicilor prin devoțiune"; experiența „arată că este mijlocul cel mai sigur de a perpetua alienarea sau chiar de a o face incurabilă, și cu cât se acordă mai mult această permisiune, cu atât mai puțin se ajunge la calmarea neliniștilor și a scrupulelor"[49]. Nimic nu ne îndepărtează mai mult de Tuke și de visurile sale legate de o comunitate religioasă care ar fi în același timp locul privilegiat al vindecărilor minții decât această idee a unui azil neutralizat, parcă purificat de acele imagini și de acele pasiuni pe care le

---

[46] *Traité médico-philosophique*, p. 265.

[47] *Ibid.*, p. 458.

[48] Pinel, *op.cit.* Ansamblul statisticilor stabilite de Pinel se află în paginile 427–437.

[49] *Ibid.*, p. 268.

produce creștinismul și care fac spiritul să se îndrepte spre greșeală, iluzie, delir și halucinații.

Dar pentru Pinel este vorba de a reduce formele imaginare, nu conținutul moral al religiei. Există în ea, odată decantată, o putere de dezalienare care împrăștie imaginile, calmează pasiunile și restituie omul imediatului și esențialului din el: ea îl poate apropia de adevărul lui moral. Și tocmai prin aceasta e capabilă adesea să vindece. Pinel relatează câteva povestiri, voltairiene ca stil. Aceea, de exemplu, a unei tinere femei de douăzeci și cinci de ani, „cu o constituție puternică, unită prin căsnicie cu un om slab și delicat"; ea avea „crize de isterie foarte violente; își imagina că e posedată de demon care, urmărind-o, lua diferite forme și o făcea să audă când cântece de păsări, când sunete lugubre sau țipete pătrunzătoare". Din fericire, preotul locului e mai mult pasionat de religia naturală decât savant în practicile exorcizării; el crede în vindecarea prin bunăvoința naturii; acest „om luminat, cu un caracter blând și persuasiv, reuși să influențeze spiritul bolnavei și ajunse să o facă să se dea jos din pat, să-și reia muncile casnice și chiar s-o determine să-i sape grădina... Ceea ce avu efecte dintre cele mai fericite și o vindecare ce s-a menținut timp de trei ani"[50]. Adusă la extrema simplitate a acestui conținut moral, religia nu poate să nu fie în acord cu filozofia, cu medicina, cu toate formele de înțelepciune și de știință care pot reinstala rațiunea într-o minte rătăcită. Există chiar cazuri când religia poate servi ca tratament preliminar și poate pregăti ceea ce va fi făcut la azil: martoră e această fată „cu un temperament înflăcărat, deși foarte înțeleaptă și foarte pioasă", care e împărțită între „înclinațiile inimii sale și principiile severe ale conduitei sale"; confesorul ei, după ce a sfătuit-o în zadar să se apropie de Dumnezeu, îi propune exemplele unei sfințenii ferme și măsurate și îi „opune cel mai bun remediu al marilor pasiuni, răbdarea și timpul". Condusă la Salpêtrière, ea a fost tratată după ordinele lui Pinel, „urmând aceleași principii morale", și maladia a fost „de scurtă durată"[51]. Azilul primește astfel nu tema socială a unei religii în care oamenii se simt frați într-o aceeași comuniune și într-o aceeași comunitate, ci puterea morală a consolării, a încrederii și a unei fidelități docile față de natură. El trebuie să reia lucrarea morală a religiei, în afara textului său fantastic, doar la nivelul virtuții, al muncii și al vieții sociale.

Azilul, domeniu religios fără religie, domeniu al moralei pure, al uniformizării etice. Tot ceea ce putea conserva în el marca vechilor diferențe se șterge. Ultimele amintiri ale sacrului se sting. Altădată, casa de internare moștenise, în spațiul social, limitele aproape absolute ale le-

[50] *Ibid.*, pp. 116–117.
[51] *Ibid.*, pp. 270–271.

prozeriei; era pământ străin. Azilul trebuie să reprezinte acum marea continuitate a moralei sociale. Valorile familiei și ale muncii, toate virtuțile recunoscute domnesc în azil. Dar e o domnie dublă. Mai întâi, ele domnesc de fapt în inima nebuniei înseși; sub violențele și dezordinea alienării, natura solidă a virtuților esențiale nu e distrusă. Există o morală, cu totul primitivă, care în mod obișnuit nu e știrbită nici chiar de cea mai rea demență; ea e cea care apare și operează în vindecare: „Nu pot în general decât să aduc o mărturie revelatoare pentru virtuțile pure și pentru principiile severe pe care le manifestă adesea vindecarea. Nicăieri, în afară de romane, n-am văzut soți mai demni de a fi iubiți, tați și mame mai tandre, amanți mai pasionați, persoane mai atașate de datoria lor decât cea mai mare parte a alienaților ajunși din fericire la vremea convalescenței."[52] Această virtute inalienabilă este în același timp adevăr și lichidarea nebuniei. De aceea, deși domnește, ea va *trebui*, mai mult, să domnească. Azilul va reduce diferențele, va reprima viciile, va șterge neregularitățile. Va denunța tot ceea ce se opune virtuților esențiale ale societății: celibatul — „numărul de fete căzute în idiotism este de șapte ori mai mare decât numărul de femei măritate pentru anul XI și anul XIII; pentru demență, proporția e de la două la patru ori; se poate deci presupune că măritișul este pentru femei un fel de protecție împotriva celor două specii de alienare, cele mai inveterate și adesea incurabile"[53]; — dezmățul, conduita proastă și „extrema perversitate a moravurilor" —, „obiceiul viciului, ca acela al beției, al galanteriei fără limită și fără discernământ, acela al unei purtări dezordonate sau al unei indiferențe apatice pot degrada puțin câte puțin rațiunea, ajungând la o alienare declarată"[54] —; lenea — „rezultatul cel mai constant și cel mai unanim al experienței arată că în toate azilurile publice, cum sunt închisorile și ospiciile, cel mai sigur și poate unicul garant al menținerii sănătății, al bunelor moravuri și al ordinii este legea unei munci mecanice executate în mod riguros"[55]. Azilul își propune drept scop domnia omogenă a moralei, extinderea sa riguroasă la toți cei care tind să-i scape.

Dar chiar prin acest fapt el lasă să se ivească o diferență; dacă legea nu domnește universal e pentru că există oameni care nu o recunosc, o clasă a societății care trăiește în dezordine, în neglijență și aproape în ilegalitate: „Dacă pe de o parte vedem familii prosperând ani de-a rândul în sânul ordinii și al înțelegerii, câte altele, mai ales în clasele inferioare ale societății mâhnesc privirile prin tabloul respingător al dezmățului,

[52] *Ibid.*, p. 141.
[53] *Ibid.*, p. 417.
[54] *Ibid.*, pp. 122–123.
[55] *Ibid.*, p. 237.

al conflictelor și al unei delăsări rușinoase! Acolo este, urmărind notele mele zilnice, sursa cea mai fecundă de alienare pe care o avem de tratat în ospicii."[56]

Într-una și aceeași mișcare, azilul devine, în mâinile lui Pinel, un instrument de uniformizare morală și de denunțare socială. Este vorba de a face să domnească sub speciile universalului o morală care se va impune din interior acelora care-i sunt străine și în care alienarea e deja prezentă înainte de a se manifesta la indivizi. În primul caz, azilul va trebui să acționeze ca trezire și reminiscență, invocând o natură uitată; în cel de-al doilea, va trebui să acționeze prin deplasare socială, pentru a-l smulge pe individ din condiția sa. Operația, așa cum era ea practicată în Refugiu, era încă simplă: segregare religioasă cu scopuri de purificare morală. Aceea practicată de Pinel este relativ complexă: e vorba de a opera sinteze morale, de a asigura o continuitate etică între lumea nebuniei și cea a rațiunii, dar practicând o segregare socială care să-i garanteze moralei burgheze o universalitate de fapt și să-i permită să se impună ca un drept tuturor formelor alienării.

În epoca clasică, sărăcia, lenea, viciile și nebunia se amestecau în aceeași culpabilitate în interiorul nerațiunii; nebunii fuseseră prinși în marea internare a mizeriei și șomajului, dar toți fuseseră promovați, în vecinătatea vinii, până la esența căderii. Nebunia se înrudește acum cu decăderea socială, care apare în mod confuz drept cauza, modelul și limita ei. O jumătate de secol mai târziu, maladia mintală va deveni degenerescență. De-acum înainte, nebunia esențială — și care amenință într-adevăr — e cea care urcă din straturile de jos ale societății.

Azilul lui Pinel nu va fi, retras din lume, un spațiu al naturii și al adevărului imediat, ca acela al lui Tuke, ci un domeniu uniform de legislație, un loc al sintezelor morale unde se șterg alienările care se nasc la limitele exterioare ale societății.[57] Toată viața internaților, toată conduita pe care o adoptă față de ei supraveghetorii și medicii sunt organizate de Pinel pentru ca aceste sinteze morale să fie operate. Și aceasta prin trei mijloace principale:

---

[56] *Ibid.*, pp. 29–30.

[57] Pinel a privilegiat întotdeauna ordinea legislației în raport cu progresul cunoașterii. Într-o scrisoare către fratele său din 1 ianuarie 1779: „Dacă aruncăm o privire asupra legislațiilor care au înflorit pe glob vom vedea că, în instituirea societății, fiecare a precedat lumina științelor și artelor care presupune un popor civilizat și adus de circumstanțe și de trecerea timpului la acea autoritate care face să apară germenii literelor... Nu vom spune că englezii își datorează legislația stării înfloritoare a științelor și artelor, pe care a precedat-o cu mai multe secole. Când acești mândri insulari s-au distins prin geniul și talentul lor, legislația lor era așa cum trebuia să fie" (în Sémelaigne, *Aliénistes et philanthropes*, pp. 19–20).

1. Liniștea. Al cincilea dintre înlănțuiții eliberați de Pinel era un fost călugăr a cărui nebunie făcuse să fie alungat din rândurile Bisericii; atins de un delir de grandoare, se credea Cristos; era „sublimul aroganței umane în delir". Intrat la Bicêtre în 1782, e în lanțuri de doisprezece ani. Prin mândria ținutei, prin grandilocvența vorbelor sale, el constituie unul din spectacolele cele mai apreciate din întregul spital; dar cum știe că e pe cale să retrăiască Patimile lui Isus Cristos „el îndură răbdător acest lung martiriu și sarcasmele continue la care îl expune mania sa". Pinel l-a desemnat să facă parte din lotul primilor doisprezece eliberați, deși delirul său continua să fie la fel de acut. Dar cu el procedează diferit: fără imbolduri, fără să-i ceară promisiuni; fără să spună un cuvânt, pune să-i fie scoase lanțurile și „ordonă în mod expres ca toți ceilalți să fie la fel de rezervați ca el și să nu-i adreseze nici un cuvânt acestui biet alienat. Interdicția respectată în mod riguros produce asupra acestui om atât de plin de sine un efect mult mai palpabil decât fiarele și celula; el se simte umilit de un abandon și de o izolare atât de noi pentru el în mijlocul deplinei sale libertăți. În sfârșit, după lungi ezitări, îl vedem cum caută din proprie inițiativă să se amestece printre ceilalți bolnavi; din acea zi, el revine la idei ceva mai raționale și mai corecte"[58].

Eliberarea capătă aici un sens paradoxal. Celula, lanțurile, spectacolul continuu, sarcasmele formau pentru delirul bolnavului un fel de element al libertății sale. Recunoscut chiar prin aceasta și fascinat din exterior de atâtea complicități, nu putea fi alungat din adevărul său imediat. Dar lanțurile care cad, această indiferență și mutismul tuturor îl închid în uzul restrâns al unei libertăți vide; el e abandonat în tăcere unui adevăr nerecunoscut pe care îl va manifesta în zadar, pentru că nu mai e privit, și care nu îl va mai exalta pentru că acest adevăr nici măcar nu mai e umilit. Omul însuși, și nu protecția sa în delir, va fi acum umilit: constrângerii fizice îi e substituită o libertate care întâlnește în fiecare clipă limitele singurătății; în locul dialogului dintre delir și ofensă — monologul unui limbaj care se epuizează în liniștea celorlalți; în locul întregii parade a prezumției și a ultragiului — indiferența. Din acea clipă, mai întemnițat decât putea fi într-o celulă sau în lanțuri, fiind propriul său prizonier și nimic mai mult, bolnavul intră într-un raport cu sine care ține de ordinea vinii și într-un nonraport cu ceilalți care ține de ordinea rușinii. Ceilalți sunt dezvinovățiți, nu mai sunt persecutori; culpabilitatea este deplasată spre interior, arătându-i nebunului că nu era fascinat decât de propria sa prezumție; chipurile dușmanilor se estompează; nu le mai simte prezența ca privire, ci ca refuz al atenției, ca privire deturnată; ceilalți nu mai sunt pentru el decât o limită care se retrage fără încetare pe măsură ce avansează. Eliberat din lanțuri, e

[58] Scipion Pinel, *Traité du régime sanitaire des aliénés*, p. 63.

înlănțuit acum, prin virtutea tăcerii, de vină și de rușine. Se simțea pedepsit, și vedea în asta semnul inocenței sale; liber de orice pedeapsă fizică, trebuie să se dovedească vinovat. Supliciul îi asigura gloria; eliberarea trebuie să-l umilească.

Comparată cu dialogul neîncetat dintre rațiune și nebunie, din timpul Renașterii, internarea clasică fusese o reducere la tăcere. Dar aceasta nu era totală: limbajul se găsea aici mai curând angajat în lucruri decât realmente suprimat. Internarea, închisorile, celulele, până și chinurile legau între rațiune și nerațiune un dialog mut, care era luptă. Acest dialog este acum și el întrerupt; tăcerea e absolută; între nebunie și rațiune nu mai există o limbă comună; limbajului delirului nu-i poate răspunde decât o absență de limbaj, căci delirul nu e un fragment de dialog cu rațiunea, nu e deloc limbaj; el nu trimite, în conștiința în sfârșit tăcută, decât la vină. Și doar pornind de aici va redeveni posibil un limbaj comun, în măsura în care va fi cel al culpabilității recunoscute. „În sfârșit, după lungi ezitări, îl vedem cum caută din proprie inițiativă să se amestece printre ceilalți bolnavi..." Absența limbajului, ca structură fundamentală a vieții azilare, are drept corelativ aducerea la lumină a mărturisirii. Când Freud, în psihanaliză, va reinstaura în mod prudent schimbul, sau mai degrabă va asculta din nou acest limbaj, de-acum fărâmițat în monolog, trebuie să ne mirăm că formulările auzite sunt tot cele ale vinii? În această tăcere inveterată, greșeala ajunsese la înseși izvoarele vorbirii.

2. Recunoașterea în oglindă. În *Refugiu*, nebunul era privit, și se știa văzut; dar cu excepția acestei priviri directe, care nu îi permitea în schimb să se vadă pe sine decât oblic, nebunia nu avea o priză imediată asupra sa însăși. La Pinel, dimpotrivă, privirea nu va funcționa decât pe spațiul definit de nebunie, fără suprafață sau limite exterioare. Ea se va vedea pe ea însăși, va fi văzută de ea însăși — pur obiect de spectacol și totodată subiect absolut.

„Trei alienați, care se credeau tot atâția suverani și care luaseră, fiecare, titlul de Ludovic al XVI-lea, își dispută într-o zi drepturile la regalitate și le evaluează în forme cam prea energice. Supraveghetoarea se apropie de unul dintre ei și, trăgându-l puțin deoparte, îi spune: De ce vă certați cu acei oameni care sunt vizibil nebuni? Nu e oare știut că dumneavoastră trebuie să fiți recunoscut drept Ludovic al XVI-lea? Acesta din urmă, flatat de așa omagiu, se retrage imediat, privindu-i pe ceilalți doi de la o înălțime disprețuitoare. Același artificiu reușește cu al doilea. Și astfel, într-o clipă nu mai rămâne nici urmă de dispută."[59] Acesta e primul moment, cel al exaltării. Nebunia e chemată să se privească

[59] Citat în Sémelaigne, *Aliénistes et philanthropes*. Anexă, p. 502.

pe ea însăși, dar la ceilalți: ea apare în ei ca pretenție nefondată, cu alte cuvinte ca derizorie nebunie; în acest timp, în privirea care-i condamnă pe ceilalți, nebunul își asigură propria justificare și certitudinea de a fi adecvat delirului său. Fisura dintre prezumție și realitate nu se lasă recunoscută decât în obiect. Ea e, dimpotrivă, în întregime mascată în subiect, care devine adevăr imediat și judecător absolut: suveranitatea exaltată care denunță falsa suveranitate a celorlalți îi deposedează de ea, confirmându-se astfel în plenitudinea totală a prezumției sale. Nebunia, ca simplu delir, e proiectată asupra celorlalți; ca perfectă inconștiență, ea e în întregime asumată.

Acesta e momentul în care oglinda, din complice, devine demistificatoare. Un alt bolnav de la Bicêtre se credea și el rege, exprimându-se întotdeauna „pe un ton de comandă și de autoritate supremă". Într-o zi în care era mai calm, supraveghetorul se apropie și îl întreabă, dacă e suveran, cum de nu pune capăt detenției și de ce rămâne laolaltă cu tot felul de alienați. Reluându-și discursul în zilele următoare, „îl face să vadă puțin câte puțin ridicolul pretențiilor sale exagerate, îi arată un alt alienat convins și el de multă vreme că este învestit cu puterea supremă și devenit obiect de deriziune. Maniacul se simte mai întâi tulburat, curând își pune la îndoială titlul de suveran, în sfârșit ajunge să-și recunoască himerele. Această revoluție morală atât de neașteptată avu loc în vreo cincisprezece zile și, după câteva luni de probă, acest tată respectuos a fost redat familiei"[60]. Iată deci faza coborârii: identificat în mod prezumțios cu obiectul delirului său, nebunul se recunoaște în oglindă în această nebunie ale cărei ridicole pretenții le-a denunțat; solida sa suveranitate de subiect se năruie în acest obiect pe care l-a demistificat asumându-l. El se privește acum fără milă. Și în liniștea celor care reprezintă rațiunea și n-au făcut decât să-i ofere oglinda periculoasă, el se recunoaște ca fiind în mod obiectiv nebun.

Am văzut prin ce mijloace — și prin ce mistificări — terapeutica secolului al XVIII-lea încerca să-l convingă pe nebun de nebunia sa pentru a-l elibera.[61] Aici mișcarea e de o cu totul altă natură; nu e vorba de a risipi greșeala prin spectacolul impunător al unui adevăr, fie el și simulat; e vorba de a atinge nebunia mai mult în aroganța decât în aberația sa. Spiritul clasic condamnă în nebunie o anumită orbire în fața adevărului; începând cu Pinel, se va vedea în ea mai curând un elan venit din adâncuri, care depășește limitele juridice ale individului, ignoră atribuirile morale care îi sunt fixate și tinde către o apoteoză de sine. Pentru secolul al XIX-lea, modelul inițial al nebuniei va fi să te crezi

[60] Philippe Pinel, *loc. cit.*, p. 256.
[61] Cf. partea a II-a, cap. IV.

Dumnezeu, în timp ce pentru secolele precedente era să-l refuzi pe Dumnezeu. Deci chiar în spectacolul ei înseși, ca nerațiune umilită, va putea nebunia să-și găsească salvarea atunci când, prinsă în subiectivitatea absolută a delirului ei, îi va percepe imaginea derizorie și obiectivă în nebunul identic. Adevărul se insinuează, oarecum prin surprindere (și nu prin violență, în maniera secolului al XVIII-lea), în acest joc al privirilor reciproce în care nu se vede decât pe el însuși. Dar azilul, în această comunitate de nebuni, a dispus oglinzile în așa fel încât nu se poate ca nebunul, până la urmă, să nu se surprindă pe sine ca nebun. Eliberată de lanțurile care făcea din ea un simplu obiect privit, nebunia pierde, în mod paradoxal, esențialul libertății sale, care e acela de exaltare solitară; ea devine responsabilă de ce știe despre adevărul său; devine prizonieră a privirii sale nedefinit îndreptată către ea însăși; e înlănțuită până la urmă de umilința de a fi obiect pentru sine. Conștientizarea e acum legată de rușinea de a fi identic cu celălalt, de a fi compromis în el și de a se fi disprețuit înainte de a se fi putut recunoaște și cunoaște.

3. Judecata perpetuă. Prin acest joc de oglinzi, ca și prin tăcere, nebunia e neîncetat chemată să se judece pe ea însăși. Dar, mai mult, ea e în fiecare clipă judecată din exterior; judecată nu de o conștiință morală sau științifică, ci de un fel de tribunal invizibil care deliberează în permanență. Azilul la care visează Pinel și pe care în parte l-a realizat la Bicêtre, dar mai ales la Salpêtrière, este un microcosm judiciar. Pentru a fi eficace, această justiție trebuie să fie redutabilă în aspectul ei; întregul echipament imaginar al judecătorului și al călăului trebuie să fie prezent în mintea alienatului, ca să înțeleagă cărui univers al judecății îi e acum abandonat. Punerea în scenă a justiției, în tot ce are ea teribil și implacabil, va face deci parte din tratament. Unul din internații de la Bicêtre avea un delir religios animat de o spaimă îngrozitoare de Infern; nu credea că va scăpa de damnarea eternă decât printr-o abstinență riguroasă. Trebuia ca această teamă de o justiție îndepărtată să fie compensată de prezența unei justiții imediate și încă și mai redutabile: „Cursul irezistibil al ideilor sale sinistre putea fi oare contrabalansat altfel decât prin impresia unei frici vii și profunde?" Într-o seară, directorul se prezintă la ușa bolnavului „cu un aparat care să-l sperie, cu ochii scânteind, cu o voce tunătoare, cu un grup de oameni de serviciu înghesuiți în jurul lui și înarmați cu lanțuri puternice pe care le agită zgomotos. Se pune o ciorbă lângă alienat și i se dă ordinul cât se poate de precis să o ia în timpul nopții, dacă nu vrea să sufere tratamentele cele mai crude. Oamenii se retrag și alienatul este lăsat în starea cea mai penibilă de fluctuație între ideea pedepsei de care e amenințat și perspectiva înfrico-

șătoare a chinurilor din viața de apoi. După o luptă interioară de mai multe ore, prima idee învinge și se hotărăște să-și ia hrana"[62].

Instanța judiciară care e azilul nu recunoaște o alta. Ea judecă imediat și în ultimă instanță. Posedă propriile instrumente de pedeapsă și uzează de ele după plac. Vechea internare se practica cel mai des în afara formelor juridice normale; dar imita pedepsele condamnaților, folosind aceleași închisori, aceleași celule, aceleași violențe fizice. Justiția care domnește în azilul lui Pinel nu împrumută modurile de represiune ale celeilalte justiții; și le inventează pe ale sale. Sau mai degrabă utilizează metodele terapeutice care se răspândiseră de-a lungul secolului al XVIII-lea pentru a face din ele pedepse. Și această convertire a medicinei în justiție, a terapeuticii în represiune este unul dintre cele mai mari paradoxuri ale operei „filantropice" și „eliberatoare" a lui Pinel. În medicina epocii clasice, băile și dușurile erau utilizate ca remedii în raport cu ceea ce-și imaginau medicii despre natura sistemului nervos: era vorba de a împrospăta organismul, de a destinde fibrele fierbinți și uscate[63]; e adevărat că, printre consecințele fericite ale dușului rece, se număra și efectul psihologic al surprizei neplăcute, care întrerupe cursul ideilor și schimbă natura sentimentelor; dar ne aflăm tot în peisajul visurilor medicale. Cu Pinel, folosirea dușurilor devine de-a dreptul judiciară; dușul este pedeapsa obișnuită a tribunalului polițienesc care își are sediul permanent în azil: „Considerate ca mijloc de represiune, ele sunt adesea suficiente pentru a supune legii generale a unei lucrări manuale pe o alienată susceptibilă de asta, pentru a învinge refuzul obstinat al hranei și pentru a-i îmblânzi pe alienații cuprinși de un fel de umoare turbulentă și sistematică."[64]

Totul e organizat astfel încât nebunul să se recunoască în această lume a judecății care-l înconjoară din toate părțile; el trebuie să se știe supravegheat, judecat și condamnat; legătura dintre vină și pedeapsă trebuie să fie evidentă, ca o culpabilitate recunoscută de toți: „Profitându-se de ocazia băii, i se reamintește greșeala comisă sau omiterea unei datorii importante, și cu ajutorul unui robinet se dă drumul brusc unui jet de apă rece în cap, ceea ce adesea o descumpănește pe alienată sau îndepărtează o idee predominantă printr-o impresie puternică și neașteptată; dacă se încăpățânează, dușul e repetat, dar evitând cu grijă tonul dur și termenii șocanți care pot trezi revolta; i se explică, dimpotrivă, că s-a recurs la aceste măsuri violente pentru binele ei și cu părere de rău; se poate glumi uneori, având grijă însă să nu se ajungă prea departe."[65]

---

[62] Pinel, *Traité médico-philosophique*, pp. 207–208.
[63] Cf. *supra*, partea a II-a, cap. IV.
[64] Pinel, *Traité médico-philosophique*, p. 205.
[65] *Ibid.*, p. 205.

Această evidență aproape aritmetică a pedepsei, pedeapsa repetată de câte ori e nevoie, recunoașterea vinii prin pedeapsa la care e supusă, toate acestea trebuie să ducă la interiorizarea instanței judiciare și la apariția remușcărilor în spiritul bolnavului: numai atunci acceptă judecătorii încetarea pedepsei, siguri că se va prelungi în mod nedefinit în conștiință. O maniacă avea obiceiul să-și sfâșie hainele și să spargă toate obiectele care-i erau la îndemână; i se administrează dușul, este îmbrăcată în cămașă de forță; pare, în sfârșit, „umilită și consternată"; dar de teamă ca această rușine să nu fie pasageră și remușcările prea superficiale, „directorul, pentru a-i imprima un sentiment de teroare, îi vorbește cu fermitatea cea mai energică, dar fără mânie, și o anunță că de-acum înainte va fi tratată cu cea mai mare severitate". Rezultatul dorit nu se lasă așteptat: „Căința îi este anunțată de un torent de lacrimi vărsate timp de aproape două ore."[66] Ciclul este de două ori încheiat: greșeala e pedepsită, iar autorul se recunoaște vinovat.

Există totuși alienați care scapă acestei mișcări și rezistă la sinteza morală pe care o operează. Aceștia vor fi închiși chiar în interiorul azilului, formând o nouă populație internată, cea care nici măcar nu poate ține de justiție. Când se vorbește despre Pinel și despre opera sa de eliberare, se omite prea des această a doua recluziune. Am văzut deja că el le refuza beneficiul reformei azilare „credincioaselor care se cred inspirate, care caută fără încetare să facă alte prozelite și care își fac o plăcere perfidă din a le incita pe celelalte alienate la nesupunere, sub pretextul că e mai bine să asculți de Dumnezeu decât de oameni". Dar recluziunea și celula vor fi deopotrivă obligatorii pentru „cele care nu se pot adapta la legea generală a muncii și care, aflate tot timpul într-o activitate dăunătoare, se complac să le hărțuiască pe celelalte alienate, să le provoace și să stârnească neîncetat subiecte de discordie" și pentru femeile „care au în timpul acceselor o aplecare irezistibilă să fure tot ce le cade în mână"[67]. Nesupunerea prin fanatism religios, refuzul de a munci și furtul — cele trei mari păcate împotriva societății burgheze, cele trei atentate majore împotriva valorilor sale esențiale nu sunt scuzabile, nici chiar prin nebunie; ele merită întemnițarea pur și simplu, excluderea în tot ce poate ea avea riguros, pentru că toate manifestă aceeași rezistență la uniformizarea morală și socială care formează rațiunea de a fi și azilul așa cum îl concepe Pinel.

Altădată, nerațiunea era pusă în afara judecății pentru a fi abandonată în arbitrar puterilor rațiunii. Acum, ea e judecată: și nu doar o dată, la intrarea în azil, astfel încât să poată fi recunoscută, clasată și dezvinovățită pentru totdeauna; ea e cuprinsă, dimpotrivă, într-o judecată perpetuă,

---

[66] *Ibid.*, p. 206.
[67] *Ibid.*, p. 291, nota 1.

care nu încetează să o urmărească și să-și aplice sancțiunile, să proclame greșeli și să ceară amenzi onorabile, să-i excludă, în fine, pe cei ale căror greșeli riscă să compromită pentru multă vreme buna ordine socială. Nebunia nu s-a sustras arbitrarului decât pentru a intra într-un fel de proces nedefinit pentru care azilul furnizează în același timp polițiști, instructori, judecători și călăi; un proces în care orice greșeală a vieții, printr-o virtute proprie existenței azilare, devine crimă socială, supravegheată, condamnată și pedepsită; un proces care nu-și găsește soluția decât într-un reînceput perpetuu, sub forma interiorizată a remușcărilor. Nebunul „eliberat" de Pinel și, după el, nebunul din internarea modernă sunt niște personaje în proces; deși au privilegiul de a nu mai fi amestecați sau asimilați cu condamnații, ei sunt condamnați să se afle, în fiecare clipă, sub amenințarea unui act de acuzare al cărui text nu e niciodată dat, căci e formulat de întreaga lor viață azilară. Azilul epocii pozitiviste, așa cum cu glorie l-a întemeiat Pinel, nu e un domeniu liber de observație, de diagnostic și de terapeutică; e un spațiu judiciar în care ești acuzat, judecat și condamnat, și de care nu te eliberezi decât prin versiunea acestui proces în profunzimea psihologică, adică prin căință. Nebunia va fi pedepsită în azil, chiar dacă e nevinovată în afara lui. Ea e pentru multă vreme, și în orice caz până în zilele noastre, întemnițată într-o lume morală.

*

Tăcerii, recunoașterii în oglindă, acestei judecăți perpetue ar trebui să-i adăugăm o a patra structură proprie lumii azilare, așa cum se constituie la sfârșitul secolului al XVIII-lea: e apoteoza personajului medical. Dintre toate, ea e fără îndoială cea mai importantă, pentru că va autoriza nu numai contacte noi între medic și bolnav, ci și un nou raport între alienare și gândirea medicală, dominând până la urmă întreaga experiență modernă a nebuniei. Până acum, în azil nu se găseau decât înseși structurile internării, dar decalate și deformate. Odată cu noul statut al personajului medical este abolit sensul cel mai profund al internării: maladia mintală, în semnificațiile pe care i le cunoaștem acum, devine atunci posibilă.

Opera lui Tuke și cea a lui Pinel, care în spirit și valori sunt atât de diferite, se întâlnesc în această transformare a personajului medical. Medicul, după cum am văzut, nu avea un loc anume în viața internării. Or, el devine figura esențială a azilului. Comandă intrarea în azil. Regulamentul Refugiului precizează: „În ceea ce privește admiterea bolnavilor, comitetul trebuie, în general, să ceară un certificat semnat de un medic… Trebuie de asemenea să se stabilească dacă bolnavul este atins de o altă afecțiune decât nebunia. E de dorit totodată să fie adăugat

un raport care să indice de cât timp pacientul e bolnav și, eventual, ce medicamente a folosit."[68] De la sfârșitul secolului al XVIII-lea, certificatul medical devenise aproape obligatoriu pentru internarea nebunilor.[69] Dar chiar în interiorul azilului, medicul capătă un loc preponderent, în măsura în care îl amenajează într-un spațiu medical. Totuși, și aici e esențialul, intervenția medicului nu se face în virtutea unei științe sau a unei puteri medicale pe care ar deține-o numai el, și care ar fi justificată de un corp de cunoștințe obiective. Nu ca savant va dobândi autoritate în azil *homo medicus*, ci ca înțelept. Profesiunea medicală e cerută ca garanție juridică și morală, nu ca știință.[70] Un om cu o înaltă conștiință, integru din punct de vedere moral, și care are o lungă experiență a azilului, ar putea foarte bine să țină locul medicului.[71] Căci munca medicală nu e decât o parte a unei imense sarcini morale care trebuie să fie împlinită în azil, singura care poate asigura vindecarea smintitului: „O lege inviolabilă care vizează orice așezământ public sau particular de alienați nu trebuie oare să fie aceea de a acorda maniacului toată latitudinea libertății pe care o poate permite siguranța sa personală sau a altora, de a proporționa reprimarea sa în funcție de gravitatea mai mică sau mai mare sau de pericolul rătăcirilor sale..., de a aduna toate faptele care-l pot lămuri pe medic în aplicarea tratamentului, de a studia cu grijă diferitele varietăți de moravuri și de temperamente și de a etala, la momentul potrivit, blândețea sau fermitatea, forme de conciliere sau tonul impunător al autorității și al unei severități inflexibile?"[72] După Samuel Tuke, primul medic care a fost desemnat la Refugiu era recomandat de „perseverența lui neobosită"; fără îndoială, nu avea nici o cunoștință specială despre maladiile mintale atunci când a intrat la Refugiu, dar era „un spirit sensibil care știa bine că de punerea în practică a îndemânării sale depindeau interesele cele mai scumpe ale semenilor săi". El a încercat diferitele remedii pe care i le sugerau bunul-simț și experiența predecesorilor. Dar a fost repede decepționat, nu pentru că

[68] Regulamentul Refugiului. Secțiunea a III-a, art. 5, citat în S. Tuke, *loc. cit.*, pp. 89–90.

[69] „Administrarea nebunilor sau smintiților în așezăminte care le sunt sau le vor fi destinate se va face pe toată întinderea departamentului Parisului pe baza unui raport al medicului și al chirurgului recunoscuți legal" (*Projet de Règlement sur l'admission des insensés*, adoptat de departamentul Parisului, citat în Tuetey, III, p. 500).

[70] Langermann și Kant, în același spirit, preferau ca rolul esențial să fie deținut de un „filozof". Ceea ce nu e în contradicție cu ce gândeau Tuke și Pinel, dimpotrivă.

[71] Cf. ceea ce spune Pinel despre Pussin și despre soția sa, pe care și-i face adjuncți la Salpêtrière (Sémelaigne, *Aliénistes et philanthropes*, Anexă, p. 502).

[72] Pinel, *loc. cit.*, pp. 292–293.

rezultatele au fost proaste, sau pentru că numărul de vindecări a fost minim: „Dar mijloacele medicale erau atât de imperfect legate de evoluția însănătoșirii încât n-a putut să nu presupună că erau mai curând concomitențe decât cauze."[73] Și-a dat seama că nu erau prea multe de făcut cu metodele medicale cunoscute până atunci. Grija pentru umanitate a triumfat și a decis să nu utilizeze nici un medicament care să fie prea neplăcut bolnavului. Dar nu trebuie să se creadă că medicul avea un rol lipsit de importanță la Refugiu: prin vizitele pe care le face în mod regulat bolnavilor, prin autoritatea pe care o exercită în casă și care îl plasează deasupra tuturor supraveghetorilor, „medicul are asupra spiritului bolnavilor o influență mai mare decât aceea a tuturor celorlalte persoane care trebuie să vegheze asupra lor"[74].

Se crede că Tuke și Pinel au deschis azilul spre cunoașterea medicală. Ei n-au introdus o știință, ci un personaj, ale cărui puteri nu-și împrumutau de la această cunoaștere decât deghizarea sau, cel mult, justificarea. Aceste puteri, prin natura lor, sunt de ordin moral și social; ele își au rădăcina în minoritatea nebunului, în alienarea persoanei sale, nu a spiritului său. Dacă personajul medical poate determina nebunia nu înseamnă că o cunoaște, înseamnă că o stăpânește; iar ceea ce pentru pozitivism va face figură de obiectivitate nu e decât celălalt versant, consecința acestei dominații. „E un lucru foarte important să câștigi încrederea acestor infirmi și să trezești în ei sentimente de respect și de ascultare, ceea ce nu poate fi decât rodul superiorității discernământului, al educației alese și al demnității în ton și maniere. Prostia, ignoranța și lipsa principiilor, susținute de o duritate tiranică, pot stârni frica, dar inspiră întotdeauna dispreț. Supraveghetorul unui ospiciu de alienați care a dobândit un ascendent asupra lor le dirijează și le reglează comportamentul după placul său; trebuie să fie înzestrat cu un caracter ferm și să arate, dacă e nevoie, o putere care să impună. Trebuie să amenințe puțin, dar să execute, iar dacă nu e ascultat, pedeapsa trebuie să vină neîntârziat."[75] Medicul nu și-a putut exercita autoritatea absolută asupra lumii azilare decât în măsura în care, de la început, a fost Tată și Judecător, Familie și Lege, practica sa medicală nefăcând mult timp decât să comenteze vechile rituri ale Ordinii, ale Autorității și ale Pedepsei.

Iar Pinel recunoaște că medicul însănătoșește atunci când, în afară de terapeuticile moderne, pune în joc și aceste figuri imemoriale.

El citează cazul unei fete de șaptesprezece ani pe care părinții o crescuseră cu „o extremă indulgență"; ea căzuse într-un „delir vesel și

[73] S. Tuke, *loc. cit.*, pp. 110–111.

[74] *Ibid.*, p. 115.

[75] Haslam, *Observations on Insanity with Practical Remarks on this Disease*, Londra, 1798, citat de Pinel, *loc. cit.*, pp. 253–254.

nebunatic căruia nu i se putea determina cauza"; la spital, fusese tratată cu cea mai mare blândețe; dar avea întotdeauna un anume „aer trufaș" care nu putea fi tolerat la azil; nu vorbea „despre părinții săi decât cu acreală". S-a decis să fie supusă unui regim de strictă autoritate; „supraveghetorul, pentru a îmblânzi acest caracter inflexibil, alege momentul băii și se exprimă cu putere împotriva anumitor persoane denaturate către îndrăznesc să se ridice contra ordinelor părinților lor și să nu le recunoască autoritatea. O previne că începând din acel moment va fi tratată cu toată severitatea pe care o merită, pentru că se opune ea însăși însănătoșirii sale și disimulează cu o obstinație insurmontabilă cauza primă a bolii sale." Această nouă rigoare și această amenințare o fac pe bolnavă să se simtă „profund emoționată...; sfârșește prin a-și recunoaște neajunsurile și face o mărturisire ingenuă, cum că a căzut în rătăcirea minții în urma unei slăbiciuni a inimii contrariate, numind obiectul acestei slăbiciuni". După această primă mărturisire, însănătoșirea devine ușoară: „A avut loc o schimbare dintre cele mai favorabile; ...ea e de-acum alinată și nu-și poate exprima îndeajuns recunoștința față de supraveghetorul care a făcut să înceteze agitațiile ei continue și i-a readus în inimă liniștea și calmul." Nu există nici măcar un singur moment din această istorisire care să nu poată fi transcris în termeni de psihanaliză. E la fel de adevărat că personajul medical, după Pinel, ar fi trebuit să acționeze nu pornind de la o definiție obiectivă a maladiei sau de la un anume diagnostic clasificator, ci sprijinindu-se pe prestigiul de care sunt înconjurate secretele Familiei, ale Autorității, ale Pedepsei și ale Dragostei; făcând să funcționeze acest prestigiu, luându-și masca Tatălui și a Justițiarului, medicul, prin una din acele mișcări bruște care lasă deoparte competența sa medicală, devine operatorul aproape magic al vindecării și capătă o figură de taumaturg; e suficient să privească și să vorbească pentru ca vinile secrete să apară, pentru ca prezumțiile smintite să se șteargă, iar nebunia să se supună în final rațiunii. Prezența și cuvântul ei sunt dotate cu această putere de dezalienare care dintr-odată descoperă vina și reinstituie ordinei moralei.

E un curios paradox să vezi practica medicală intrând în acest domeniu nesigur de cvasimiracol în momentul în care cunoașterea maladiei mintale încearcă să capete un sens de pozitivitate. Pe de o parte, nebunia se așază la distanță într-un câmp obiectiv în care dispar amenințările nerațiunii; dar în aceeași clipă nebunul tinde să formeze cu doctorul, într-o unitate indivizibilă, un fel de cuplu în care complicitatea se leagă prin foarte vechi apartenențe. Viața azilară, așa cum au constituit-o Tuke și Pinel, a permis nașterea acestei structuri fine care va fi celula esențială a nebuniei — structură care formează un fel de microcosm în care sunt simbolizate marile structuri masive ale societății burgheze și ale valorilor sale: raporturile Familie-Copii, în jurul temei autorității paterne; raporturile Vină-Pedeapsă, în jurul temei justiției imediate; ra-

porturile Nebunie-Dezordine, în jurul temei ordinii sociale și morale. De aici deține medicul puterea sa de vindecare; și medicul are puterea aproape miraculoasă de a vindeca în măsura în care, prin atâtea vechi legături, bolnavul se găsește deja alienat în medic, în interiorul cuplului medic-bolnav.

În vremea lui Pinel și Tuke, această putere nu avea nimic extraordinar; se explica și se demonstra doar în eficacitatea comportamentelor morale; nu era mai misterioasă decât puterea medicului din secolul al XVIII-lea atunci când dilua fluidele sau destindea fibrele. Dar foarte repede sensul acestei practici morale i-a scăpat medicului, chiar în măsura în care el își închidea știința în normele pozitivismului: de la începutul secolului al XIX-lea, psihiatrul nu mai știa foarte bine care era natura puterii pe care o moștenise de la marii reformatori și a cărei eficacitate îi părea atât de străină de ideea pe care și-o făcea despre maladia mintală și de practica tuturor celorlalți medici.

Această practică psihiatrică învăluită în misterul ei și devenită obscură chiar și pentru cei care o utilizau este pentru mulți în situația stranie a nebunului în interiorul lumii medicale. Mai întâi, pentru că medicina minții, pentru prima dată în istoria științei occidentale, va dobândi o autonomie aproape completă: de la greci încoace, ea nu era decât un capitol al medicinei, și l-am văzut pe Willis studiind nebunia la rubrica „boli ale capului"; după Pinel și Tuke, psihiatria va deveni o medicină de un stil deosebit: nici cei mai îndârjiți în a descoperi originea nebuniei în cauzele organice sau în predispozițiile ereditare nu-i vor scăpa acestui stil. Vor scăpa cu atât mai puțin cu cât acest stil deosebit — cu punerea în joc a puterilor morale din ce în ce mai obscure — va fi la originea unui fel de conștiință vinovată; ei se vor închide cu atât mai mult în pozitivism cu cât vor simți cum practica lor îi scapă acestuia.

Pe măsură ce pozitivismul se impune în medicină, îndeosebi în psihiatrie, această practică devine mai obscură, puterea psihiatrului mai miraculoasă, iar cuplul medic-bolnav se afundă și mai mult într-o lume stranie. În ochii bolnavului, medicul devine taumaturg; autoritatea pe care o împrumuta de la ordine, de la morală, de la familie, acum pare s-o aibă de la sine; pentru că e medic, oamenii îl cred înzestrat cu toate aceste puteri, și în timp ce Pinel, ca și Tuke, sublinia că acțiunea sa morală nu era legată în mod necesar de o competență științifică, se va crede, în primul rând de către bolnav, că în ezoterismul științei sale, în vreun secret aproape demonic al cunoașterii, a găsit puterea de a dezlega alienările; iar bolnavul va accepta din ce în ce mai mult să se abandoneze în mâinile unui medic divin și totodată satanic, în orice caz dincolo de măsura umană; se va aliena din ce în ce mai mult în el, acceptând dintr-odată și dinainte toată autoritatea sa, supunându-se de la început unei voințe pe care o resimte ca magică și unei științe pe care o presupune preștiință și divinație, devenind astfel până la urmă corelativul ideal și

perfect al acestor puteri pe care le proiectează asupra medicului, simplu obiect fără altă rezistență decât inerția sa, gata să fie această isterică în care Charcot exalta minunata putere a medicului. Dacă am vrea să analizăm structurile profunde ale obiectivității în cunoașterea și în practica psihiatrică a secolului al XIX-lea, de la Pinel la Freud[76], ar trebui să arătăm că această obiectivitate este de la început o transformare de ordin magic în lucru, care nu s-a putut împlini decât cu complicitatea bolnavului însuși și pornind de la o practică morală transparentă și clară în punctul de plecare, dar uitată puțin câte puțin pe măsură ce pozitivismul își impunea miturile obiectivității științifice; practică ale cărei origini și sens au fost uitate, dar totdeauna utilizată și totdeauna prezentă. Ceea ce numim practică psihiatrică este o anume tactică morală, contemporană sfârșitului de secol al XVIII-lea, păstrată în riturile azilare și acoperită din nou de miturile pozitivismului.

Dar dacă medicul devine repede taumaturg pentru bolnav, nu poate fi așa și în propriii săi ochi de medic pozitivist. Această putere obscură căreia nu îi mai cunoaște originea, în care nu mai poate descifra complicitatea bolnavului și în care n-ar consimți să recunoască vechile putințe din care e făcută, trebuie să primească un statut; și pentru că nimic în cunoașterea pozitivă nu poate justifica un asemenea transfer de voință sau asemenea operațiuni la distanță, va veni curând momentul când nebunia va fi considerată ea însăși răspunzătoare pentru aceste anomalii. Aceste vindecări fără suport, și despre care trebuie să recunoaștem că nu sunt niște false vindecări, vor deveni adevăratele vindecări ale unor false boli. Nebunia nu era ceea ce se credea, nici ceea ce pretindea că este; era infinit mai puțin decât ea însăși: un amestec de persuasiune și de mistificare. Vedem cum se conturează ceea ce va fi pitiatismul lui Babinski. Și printr-o ciudată revenire, gândirea se întoarce cu aproape două secole în urmă, în epoca în care între nebunie, falsă nebunie și simulare a nebuniei limita era prost trasată — o aceeași apartenență confuză la vină le ținea loc de unitate; și mai departe încă, gândirea medicală operează în final o asimilare în fața căreia ezitase întreaga gândire occidentală începând cu medicina greacă: asimilarea nebuniei și a nebuniei — adică a conceptului medical și a conceptului critic de nebunie. La sfârșitul secolului al XIX-lea, și în gândirea contemporanilor lui Babinski, întâlnim acest prodigios postulat, pe care nici o medicină nu îndrăznise încă să-l formuleze: că nebunia, la urma urmei, nu e decât nebunie.

Astfel, în timp ce bolnavul mintal este în întregime alienat în persoana reală a medicului său, medicul risipește realitatea maladiei mintale în conceptul critic de nebunie. În așa fel încât nu mai rămâne, în

[76] Aceste structuri mai persistă încă în psihiatria nonpsihanalitică, și în multe privințe și în psihanaliza însăși.

afară de formele goale ale gândirii pozitiviste, decât o singură realitate concretă: cuplul medic-bolnav în care se rezumă, se leagă și se dezleagă toate alienările. În acest sens, toată psihiatria secolului al XIX-lea converge în mod real spre Freud, primul care a acceptat în toată gravitatea sa realitatea cuplului medic-bolnav, care a consimțit să nu-și desprindă de această realitate nici privirile, nici cercetările, care n-a încercat s-o mascheze într-o teorie psihiatrică de bine de rău armonizată cu restul cunoștințelor medicale; primul care a urmat cu toată rigoarea consecințele acestei realități. Freud a demistificat toate celelalte structuri azilare: a abolit liniștea și privirea, a șters recunoașterea nebuniei de către ea însăși în oglinda propriului spectacol, a redus la tăcere instanțele condamnării. Dar a exploatat în schimb structura care învăluie personajul medical; a amplificat virtuțile sale de taumaturg, pregătindu-i atotputerniciei sale un statut aproape divin. A concentrat în el, în această singură prezență ascunsă în spatele bolnavului și deasupra lui, într-o absență care e de asemenea prezență totală, toate puterile care fuseseră repartizate în existența colectivă a azilului; a făcut din el Privirea absolută, Liniștea pură și mereu reținută, Judecătorul care pedepsește și recompensează într-o judecată care nu binevoiește să consimtă nici măcar la limbaj; a făcut din asta oglinda în care nebunia, într-o mișcare aproape imobilă, se îndrăgostește și se dezîndrăgostește de sine însăși.

Freud a făcut să alunece către medic toate structurile pe care Pinel și Tuke le amenajaseră în internare. El l-a eliberat pe bolnav de această existență azilară în care îl alienaseră „eliberatorii" săi; dar nu l-a eliberat de ceea ce era esențial în această existență; i-a regrupat puterile, le-a întins la maximum, înnodându-le în mâinile medicului; a creat situația psihanalitică în care, printr-un scurtcircuit genial, alienarea devine dezalienantă, pentru că, în medic, ea devine subiect.

Medicul, ca figură alienantă, rămâne cheia psihanalizei. Probabil pentru că n-a suprimat această structură ultimă și pentru că le-a redus la aceasta pe toate celelalte, psihanaliza nu poate, nu va putea să audă vocile nerațiunii, nici să descifreze pentru ele însele semnele smintelii. Psihanaliza poate dezlega unele dintre formele nebuniei; ea rămâne străină de lucrarea suverană a nerațiunii. Nu poate nici să elibereze, nici să transcrie, cu atât mai puțin să explice ceea ce este esențial în această muncă.

Începând de la sfârșitul secolului al XVIII-lea, viața nerațiunii nu se mai manifestă decât în fulgurația unor opere precum acelea ale lui Hölderlin, Nerval, Nietzsche sau Artaud — în mod indefinit ireductibile la aceste alienări care vindecă, rezistând prin forța lor proprie în fața acestei imense întemnițări morale care e numită de obicei, desigur prin antifrază, eliberarea alienaților de către Pinel și Tuke.

Capitolul V
CERCUL ANTROPOLOGIC

Nu e vorba de vreo concluzie. Opera lui Pinel și cea a lui Tuke nu sunt niște puncte de sosire. În ele se manifestă doar — figură apărută dintr-odată — o restructurare a cărei origine se ascundea într-un dezechilibru inerent experienței clasice a nebuniei.

Libertatea nebunului, această libertate pe care Pinel și Tuke credeau că au dat-o nebunului, aparținea de mult timp domeniului existenței sale. Ea nu era dată, desigur, sau oferită în vreun gest pozitiv. Dar circula pe ascuns pe în jurul practicilor și al conceptelor — adevăr întrezărit, cerință indecisă, la limitele a ceea ce era spus, gândit și făcut în legătură cu nebunul, prezență încăpățânată care nu se lăsa niciodată înțeleasă pe de-a-ntregul.

Și totuși, nu era ea implicată puternic în însăși noțiunea de nebunie, dacă se dorise ducerea ei până la capăt? Nu era ea legată, neapărat, de acea mare structură care mergea de la abuzurile unei pasiuni mereu complice cu ea însăși până la logica exactă a delirului? În această afirmație care, transformând imaginea visului în nonființă a erorii, *făcea* nebunia, cum să nu recunoști că e ceva care ține de libertate? Nebunia, în fondul său, nu era posibilă decât în măsura în care, în jurul ei, exista această latitudine, acest spațiu de joc care îi permitea subiectului să vorbească el însuși limbajul propriei nebunii și să se constituie ca nebun. Fundamentală libertate a nebunului pe care Sauvages o numea, în naivitatea unei tautologii minunat de fecunde, „puțina grijă pe care o avem de a căuta adevărul și de a ne cultiva judecata"[1].

Și acea libertate pe care internarea, în momentul în care o suprimă, o arată cu degetul? Eliberând individul de sarcinile infinite și de consecințele responsabilității sale, ea nu îl plasează într-un mediu neutralizat, în care totul ar fi nivelat în monotonia aceluiași determinism. E adevărat că adesea se fac internări pentru a scăpa de judecată: dar internările au loc într-o lume în care e vorba de rău și de pedeapsă, de libertinaj și de imoralitate, de penitență și de corecție. O întreagă lume în care, sub aceste umbre, hoinărește libertatea.

Această libertate a fost experimentată de medicii înșiși atunci când, comunicând pentru prima dată cu smintitul în lumea mixtă a imaginilor

---

[1] Boissier de Sauvages, *Nosologie méthodique*, VII, p. 4.

corporale și a miturilor organice, au descoperit, angajată în atâtea mecanisme, prezența surdă a vinii: pasiunea, tulburarea, trândăvia, viața ușoară a orașelor, lecturile avide, complicitatea imaginației, sensibilitatea prea dornică de excitații și totodată prea preocupată de sine, tot atâtea jocuri periculoase ale libertății, în care rațiunea se expune, parcă de la sine, în nebunie.

Libertatea deopotrivă obstinată și precară. Ea rămâne tot în orizontul nebuniei, dar, imediat ce se încearcă delimitarea ei, dispare. Nu e prezentă și posibilă decât în forma unei aboliri iminente. Întrevăzută în regiunile extreme în care nebunia ar putea vorbi despre sine, ea nu mai apare apoi, odată ce privirea s-a fixat asupra ei, decât angajată, constrânsă și redusă. Libertatea nebunului nu e concentrată decât în această clipă, în această imperceptibilă distanță care îl fac liber să-și abandoneze libertatea și să se lase înlănțuit de nebunie; e prezentă doar în punctul virtual al alegerii, în care ne hotărâm „să ne punem în incapacitatea de a uza de propria noastră libertate și de a ne corecta erorile“[2]. Apoi, ea nu mai e decât mecanism al corpului, înlănțuire a fantasmelor, necesități ale delirului. Iar sfântul Vincent de Paul, care presupunea în taină această libertate în chiar gestul internării, nu pierdea totuși ocazia să marcheze diferența între libertinii responsabili, „copii ai durerii, oprobriu și ruină a casei lor“, și nebunii „cu adevărat demni de compasiune, nefiind stăpâni ai propriei lor voințe și neavând nici judecată, nici libertate“[3]. Libertatea pornind de la care e posibilă nebunia clasică se sufocă în chiar această nebunie și cade în ceea ce îi manifestă în modul cel mai crud contradicția.

Probabil că acesta este paradoxul libertății constitutive: modul în care nebunul devine nebun, cu alte cuvinte, nebunia nefiind încă dată, el poate astfel să comunice cu nonnebunia. De la început, el scapă de sine și de adevărul său de nebun, regăsind, într-o regiune care nu e nici adevăr, nici inocență, riscul greșelii, al crimei sau al comediei. Această libertate care, în momentul originar, foarte obscur, foarte greu de determinat al plecării și al despărțirii, l-a făcut să renunțe la *adevăr*, îl împiedică să fie vreodată prizonier al adevărului *său*. Nu e nebun decât în măsura în care nebunia nu i se epuizează în adevărul său de nebun. De aceea, în experiența clasică, nebunia poate fi în același timp *puțin* criminală, *puțin* prefăcută, *puțin* imorală, dar și *puțin* rezonabilă. Nu e vorba aici de o confuzie în gândire sau de un grad mai redus de elaborare; nu e decât efectul logic al unei structuri foarte coerente: nebunia nu e posibilă decât pornind de la un moment foarte îndepărtat, dar foarte necesar, în care se desprinde de ea însăși în spațiul liber al nonadevărului ei, constituindu-se chiar prin acest lucru ca adevăr.

---

[2] *Ibidem*.

[3] Abelly, *Vie de saint Vincent de Paul*, Paris, 1813, II, cap. XIII.

Tocmai în acest punct operația lui Pinel și Tuke se inserează în experiența clasică. Această libertate, orizont constant al conceptelor și al practicilor, cerință care se ascundea pe sine și se anula parcă prin propria mișcare, această libertate ambiguă care se afla în inima existenței nebunului e reclamată acum în fapte, drept cadru al vieții sale reale și drept element necesar pentru apariția adevărului său de nebun. Se caută captarea ei într-o structură obiectivă. Dar în momentul în care se crede că a fost prinsă, afirmată și pusă în lumină, se ajunge doar la ironia contradicțiilor:

— libertatea nebunului e lăsată să funcționeze, dar într-un spațiu mai închis, mai rigid, mai puțin liber decât acela, mereu cam indecis, al internării;

— e eliberat de înrudirea sa cu crima și cu răul, dar pentru a-l închide în mecanismele riguroase ale unui determinism. Nebunul nu e cu totul inocent decât în absolutul unei nonlibertăți;

— sunt îndepărtate lanțurile care împiedicau folosirea liberei sale voințe, dar pentru a-l deposeda chiar de această voință, transferată și alienată în voința medicului.

Nebunul e de-acum înainte complet liber și complet exclus din libertate. Altădată era liber în clipa firavă în care începea să-și piardă libertatea; acum e liber în spațiul larg în care deja a pierdut-o.

Nu despre o *eliberare* a nebunilor este vorba în acest sfârșit de secol al XVIII-lea; ci despre o *obiectivare a conceptului libertății lor*. Obiectivare care are o triplă consecință.

Mai întâi, tocmai de libertate va fi vorba acum, în legătură cu nebunia. Nu de o libertate zărită la orizontul posibilului, ci de o libertate care va fi urmărită în lucruri și prin intermediul mecanismelor. În reflecția asupra nebuniei și în analiza medicală care i se face va fi vorba nu de greșeală și de nonființă, ci de libertate în determinările sale reale: dorința și voința, determinismul și responsabilitatea, automatismul și spontaneitatea. De la Esquirol la Janet, ca și de la Reil la Freud sau de la Tuke la Jackson, nebunia secolului al XIX-lea va povesti neobosit peripețiile libertății. Noaptea nebunului modern nu mai e noaptea onirică în care urcă și strălucește falsul adevăr al imaginii; e aceea care poartă cu sine dorințe imposibile și sălbăticia unei voințe, cea mai puțin liberă din natură.

Obiectivă, această libertate se găsește, la nivelul faptelor și al observațiilor, repartizată cu exactitate într-un determinism care o neagă în întregime și într-o culpabilitate precisă care o exaltă. Ambiguitatea gândirii clasice în privința raporturilor dintre vină și nebunie se va disocia acum; iar gândirea psihiatrică a secolului al XIX-lea va căuta totalitatea determinismului și totodată va încerca să definească punctul de inserție al unei culpabilități; discuțiile despre nebuniile criminale, prestigiul paraliziei generale, marea temă a degenerescențelor, critica fenomenelor

isterice, tot ce animă cercetarea medicală de la Esquirol la Freud ține de acest dublu efort. Nebunul secolului al XIX-lea va fi determinat și vinovat; nonlibertatea sa e mai pătrunsă de vină decât libertatea prin care nebunul clasic fugea de el însuși.

Eliberat, nebunul se află acum la același nivel cu el însuși; cu alte cuvinte, nu mai poate fugi de propriul lui adevăr; e aruncat în el și acesta îl confiscă în întregime. Libertatea clasică îl situa pe nebun în raport cu nebunia sa, raport ambiguu, instabil, totdeauna înfrânt, dar care îl împiedica pe nebun să se confunde cu nebunia sa. Libertatea pe care Pinel și Tuke au impus-o nebunului îl închide într-un anumit adevăr al nebuniei din care nu poate scăpa decât în mod pasiv, dacă e eliberat de nebunia sa. Din acea clipă nebunia nu mai indică un anumit raport al omului cu *adevărul* — raport care, cel puțin în mod tacit, implică întotdeauna libertatea; ea indică numai un raport al omului cu adevărul *său*. În nebunie, omul cade în adevărul său: ceea ce e un mod de a fi în întregime acest adevăr, dar și un mod de a-l pierde. Nebunia nu va mai vorbi de nonființă, ci de ființa omului, în conținutul a ceea ce este el și în uitarea acestui conținut. Și în timp ce altădată era Străin în raport cu Ființa — om al neantului, al iluziei, *Fatuus* (vid al nonființei și manifestare paradoxală a acestui vid), iată-l acum reținut în propriul său adevăr și chiar prin aceasta îndepărtat de el. Străin în raport cu sine, *Alienat*.

Nebunia deține acum un limbaj antropologic: vizând, într-un echivoc din care își trage, pentru lumea modernă, puterile neliniștitoare, adevărul omului și totodată pierderea acestui adevăr și, în consecință, *adevărul acestui adevăr*.

Dur limbaj: bogat în promisiunile sale și ironic în reducția sa. Limbaj al nebuniei pentru prima dată regăsit după Renaștere.

Să-i ascultăm primele cuvinte.

*

Nebunia clasică aparținea regiunilor tăcerii. Acel limbaj al ei înseși despre ea însăși, care îi făcea elogiul, tăcuse de multă vreme. Textele din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea în care este vorba despre nebunie sunt, desigur, numeroase: dar ea e citată aici ca exemplu, cu titlul de specie medicală sau pentru că ilustrează adevărul surd al erorii; e percepută pieziș, în dimensiunea ei negativă, pentru că e o probă *a contrario* a ceea ce este, în natura sa pozitivă, rațiunea. Sensul ei nu poate apărea decât pentru medic sau pentru filozof, adică pentru cei care sunt capabili să-i cunoască natura profundă, să o stăpânească în nonființa sa și să o depășească spre adevăr. În ea însăși, este un lucru tăcut: nu există în epoca clasică o literatură a nebuniei, în sensul că nu există pentru nebunie un limbaj autonom, o posibilitate ca ea să aibă despre sine un limbaj care

să fie adevărat. Se recunoștea limbajul secret al delirului; existau discursuri adevărate despre ea. Dar nu avea puterea de a realiza, de la sine, printr-un drept originar și prin virtutea sa proprie, sinteza limbajului său și a adevărului. Adevărul ei nu putea fi decât învăluit într-un discurs care îi rămânea exterior. Ei bine, „sunt nebuni" Descartes, în procesul prin care merge spre adevăr, face imposibil lirismul nerațiunii.

Or, ceea ce indica deja *Nepotul lui Rameau* — și după el o întreagă modă literară — este reapariția nebuniei în domeniul limbajului, al unui limbaj în care îi era permis să vorbească la persoana întâi și să enunțe, printre atâtea vorbe zadarnice, și în gramatica smintită a paradoxurilor sale, ceva care avea un raport esențial cu adevărul. Acest raport începe acum să se descurce și să se ofere în întreaga sa desfășurare discursivă. Ceea ce spune nebunia despre ea însăși este, pentru gândirea și poezia de la începutul secolului al XIX-lea, ceea ce spune deopotrivă visul în dezordinea imaginilor sale: un adevăr al omului, foarte arhaic și foarte apropiat, foarte tăcut și foarte amenințător: un adevăr dedesubtul oricărui adevăr, cel mai învecinat cu nașterea subiectivității și cel mai răspândit la suprafața lucrurilor; un adevăr care e refugiul profund al individualității omului și forma incoativă a cosmosului: „Cel ce visează e Spiritul în clipa în care coboară în Materie și este Materia în clipa în care se înalță până la Spirit. Visul este revelația esenței înseși a omului, procesul cel mai particular, cel mai intim al vieții."[4] Astfel, în discursul comun al delirului și al visului se întâlnesc posibilitatea unui lirism al dorinței și posibilitatea unei poezii a lumii; pentru că nebunia și visul sunt momentul extremei subiectivități și totodată cel al ironicei obiectivități, nu există aici nici o contradicție: poezia inimii, în singurătatea finală, exasperată, a lirismului ei, se vede a fi, printr-o întoarcere nemijlocită, cântul originar al lucrurilor; iar lumea, multă vreme tăcută în fața tumultului inimii, își regăsește aici vocile: „Întreb stelele, și ele tac; întreb ziua și noaptea, dar ele nu răspund. Din adâncul meu, atunci când mă întreb, vin visuri neexplicate."[5]

Ceea ce îi e propriu limbajului nebuniei în poezia romantică este că ea e limbajul sfârșitului ultim și cel al reînceputului absolut: sfârșitul omului care se cufundă în noapte, și descoperire, la capătul acestei nopți, a unei lumini care e aceea a lucrurilor la primul lor început; „este un subteran neconturat care încet, încet se luminează și unde, din umbră și noapte, se desprind figurile palide, încremenite în gravitatea lor, ce locuiesc în sălașul limburilor. Apoi tabloul se încheagă, o nouă licărire

---

[4] Troxler, *Blicke in Wesen des Menschen*, citat în Béguin, *L'âme romantique et le rêve*, Paris, 1939, p. 93.

[5] Hölderlin, *Hyperion* (citat *ibid.*, p. 162).

luminează..."[6]. Nebunia vorbește limbajul marii întoarceri: nu întoarcerea epică a lungilor odisei, în parcursul nedefinit al celor o mie de drumuri ale realului; ci întoarcerea lirică printr-o fulgurație instantanee care, maturizând dintr-odată furtuna desăvârșirii, o iluminează și o domolește în originea regăsită. „A treisprezecea vine din nou e prima iară."* Aceasta este puterea nebuniei: să enunțe acest secret smintit al omului că punctul ultim al căderii sale este prima sa dimineață, că seara sa se termină pe cea mai tânără lumină a lui, că în el sfârșitul e reînceput.

Dincolo de lunga tăcere clasică, nebunia își regăsește deci limbajul. Dar un limbaj care are cu totul alte semnificații; a uitat vechile discursuri tragice ale Renașterii în care era vorba despre destrămarea lumii, despre sfârșitul vremurilor, despre omul devorat de animalitate. Acest limbaj al nebuniei renaște, dar ca explozie lirică: descoperire că în om interiorul e la fel de bine exteriorul, că extrema subiectivitate se identifică cu fascinația imediată a obiectului, că orice sfârșit este promis obstinației întoarcerii. Limbaj în care nu mai transpar figurile invizibile ale lumii, ci adevărurile secrete ale omului.

Ceea ce spune lirismul e învățat de la încăpățânarea gândirii discursive; și ceea ce se știe despre nebun (independent de toate achizițiile posibile în conținutul obiectiv al cunoștințelor științifice) capătă o semnificație cu totul nouă. Privirea îndreptată spre nebun — și care e experiența concretă pornind de la care va fi elaborată experiența medicală sau filozofică — nu mai poate fi aceeași. În epoca vizitelor la Bicêtre sau la Bedlam, privindu-l pe nebun, era măsurată, din exterior, întreaga distanță care separă adevărul omului de animalitatea sa. Acum este privit cu mai multă neutralitate și totodată cu mai multă pasiune. Mai multă neutralitate, pentru că în el vor fi descoperite adevărurile profunde ale omului, aceste forme somnolente în care se naște ceea ce este el. Și, de asemenea, mai multă pasiune, pentru că nu va putea fi recunoscut fără să se recunoască, fără să audă urcând în sine aceleași voci și aceleași forțe, aceleași lumini ciudate. Această privire, care își poate promite spectacolul unui adevăr în sfârșit nud al omului (el e cel despre care vorbea Cabanis în legătură cu un azil ideal), nu mai poate evita acum să contemple o lipsă de pudoare care e a sa proprie. El nu vede fără să se vadă, iar nebunul își dublează astfel puterea de atracție și de fascinație; el poartă mai mult decât propriile sale adevăruri: „Cred", spune Ciprian, eroul lui Hoffmann, „cred că tocmai prin fenomenele anormale Natura ne îngăduie să aruncăm o privire în abisurile sale cele mai de temut, și, de fapt, chiar în inima acestei spaime care m-a cuprins adesea față de acest ciudat raport

[6] Nerval, *Aurélia*, trad. de Irina Bădescu, Univers, București, 1974, p. 209.
* Nerval, *Poesii*, trad. de Leonid Dimov, Univers, București, 1979, p. 73. (*N.t.*)

cu nebunii, în spiritul meu au țâșnit de multe ori intuiții și imagini care i-au dat o viață, o vigoare și un elan deosebit“[7]. Într-una și aceeași mișcare, nebunul se prezintă ca obiect de cunoaștere oferit în determinările sale exterioare și ca temă de recunoaștere, învestindu-l în schimb pe cel care se teme de el cu toate familiaritățile insidioase ale adevărului lor comun.

Dar reflecția, spre deosebire de experiența lirică, nu vrea deloc să accepte această recunoaștere. Se apără de ea, afirmând cu o insistență crescândă în timp că nebunul nu e decât o problemă medicală. Și, refractat astfel la suprafața obiectivității, conținutul nemijlocit al acestei recunoașteri se dispersează într-o multitudine de antinomii. Dar să nu ne înșelăm; sub seriozitatea lor speculativă este vorba tocmai de raportul dintre om și nebun, și de acest ciudat chip — atâta vreme străin — care capătă acum virtuți de oglindă.

1. Nebunul dezvăluie adevărul elementar al omului: acesta îl reduce la dorințele sale primitive, la mecanismele sale simple, la determinările cele mai presante ale corpului său. Nebunia e un fel de copilărie cronologică și socială, psihologică și organică a omului. „Câtă analogie între arta de a-i îndruma pe alienați și aceea de a-i crește pe tineri!“, constata Pinel.[8]

— Dar nebunul dezvăluie adevărul terminal al omului: el arată până unde l-au putut împinge pasiunile, viața de societate, tot ce îl îndepărtează de o natură primitivă care nu cunoaște nebunia. Aceasta e întotdeauna legată de o civilizație și de răul ei. „După mărturiile călătorilor, sălbaticii nu sunt supuși tulburărilor funcțiilor intelectuale.“[9] Nebunia începe cu bătrânețea lumii; și fiecare chip pe care îl ia nebunia de-a lungul timpului arată forma și adevărul acestei degradări.

2. Nebunia practică în om un fel de tăietură atemporală; ea secționează nu timpul, ci spațiul; ea nu urcă, nici nu coboară cursul libertății umane; îi arată întreruperea, afundarea în determinismul corpului. În ea triumfă organicul, singurul adevăr al omului care poate fi obiectivat și perceput în mod științific. Nebunia „este tulburarea funcțiilor cerebrale... Părțile cerebrale sunt sediul nebuniei, așa cum plămânii sunt sediul dispneei, iar stomacul sediul dispepsiei“[10].

— Dar nebunia se deosebește de maladiile corpului prin faptul că manifestă un adevăr care nu apare în acestea: ea face să apară o lume interioară de instincte rele, de perversitate, de suferințe și de violență, care până atunci fusese adormită. Ea lasă să apară o profunzime care

[7] Hoffmann, citat de Béguin, *loc. cit.*, p. 297.
[8] Pinel, citat fără referințe în Sémelaigne: *Ph. Pinel et son œuvre*, p. 106.
[9] Matthey, *loc. cit.*, p. 67.
[10] Spurzheim, *Observations sur la folie*, pp. 141–142.

dă întregul sens libertății omului; această profunzime pusă în lumină în nebunie este răutatea în stare sălbatică. „Răul există în sine în inimă care, ca nemijlocită, este naturală și egoistă. În nebunie geniul rău al omului este cel care domină."[11] Iar Heinroth spunea în același sens că nebunia este *das Böse überhaupt*.

3. Inocența nebunului este garantată de intensitatea și forța acestui conținut psihologic. Înlănțuit de forța pasiunilor sale, antrenat de vivacitatea dorințelor și imaginilor, nebunul devine iresponsabil; și iresponsabilitatea sa este o problemă de apreciere medicală, chiar în măsura în care ea rezultă dintr-un determinism obiectiv. Nebunia unui act se măsoară după numărul de motive care l-au determinat.

— Dar nebunia unui act se judecă tocmai după faptul că nici o rațiune nu o epuizează vreodată. Adevărul nebuniei este într-un automatism fără înlănțuire; și cu cât un act va fi mai golit de rațiune, cu atât va avea mai multe șanse de a se naște doar în determinismul nebuniei, adevărul nebuniei fiind în om adevărul a ceea ce e lipsit de rațiune, a ceea ce nu se produce, cum spunea Pinel, decât „printr-o determinare necugetată, fără interes și fără motiv".

4. Pentru că în nebunie omul își descoperă adevărul, vindecarea e posibilă tocmai pornind de la adevărul său și chiar de la fondul nebuniei sale. Există în nonrațiunea nebuniei rațiunea întoarcerii, și dacă în obiectivitatea nefericită în care se pierde nebunul mai rămâne un secret, acest secret e cel care face posibilă vindecarea. Așa cum maladia nu înseamnă pierderea completă a sănătății, nebunia nu este o „pierdere abstractă a rațiunii", ci o „contradicție în rațiunea care există încă" și, în consecință, „tratamentul uman, adică binevoitor și rezonabil al nebuniei..., presupune un bolnav rezonabil și află în asta un punct solid pentru a-l aborda în acest fel"[12].

— Dar adevărul uman pe care îl descoperă nebunia este imediata contradicție a adevărului moral și social al omului. Momentul inițial al oricărui tratament va fi deci reprimarea acestui inadmisibil adevăr, abolirea răului care domnește în el, uitarea acestor violențe și a acestor dorințe. Vindecarea nebunului este în rațiunea celuilalt — propria sa rațiune nefiind decât adevărul nebuniei: „Rațiunea voastră să fie regula lor de conduită. La ei mai vibrează doar o singură coardă, aceea a durerii; aveți atâta curaj și atingeți-o."[13] Omul nu va spune deci adevărul adevărului său decât în vindecarea care îl va duce de la adevărul lui alienat la adevărul omului: „Alienatul cel mai violent și cel mai de temut a devenit,

---

[11] Hegel, *op.cit.*, § 408. Anexă.
[12] *Ibidem*.
[13] Leuret, *Du traitement moral de la folie*, Paris, 1840.

cu blândețe și înțelegere, omul cel mai docil și cel mai demn de interes printr-o sensibilitate impresionantă."[14]

Reluate neîncetat, aceste antinomii vor însoți, de-a lungul întregului secol al XIX-lea, reflecția asupra nebuniei. În imediata totalitate a experienței poetice și în recunoașterea lirică a nebuniei ele erau deja acolo, sub forma nedivizată a unei dualități reconciliate cu ea însăși, imediat ce e dată; erau desemnate, dar în scurta fericire a unui limbaj încă unitar, drept nodul lumii și al dorinței, al sensului și al nonsensului, al nopții desăvârșirii și al aurorei primitive. Pentru reflecție, dimpotrivă, aceste antinomii nu vor fi date decât în extrema disocierii; ele vor lua atunci măsuri și distanțe; vor fi resimțite în lentoarea limbajului contradictoriilor. Ceea ce era echivocul unei *experiențe fundamentale* și *constituitive* a nebuniei se va pierde repede în rețeaua *conflictelor teoretice* asupra *interpretării* care trebuie dată fenomenelor nebuniei.

Conflict între o concepție istorică, sociologică, relativistă despre nebunie (Esquirol, Michea) și o analiză de tip structural care analizează maladia mintală ca o involuție, o degenerescență și o alunecare progresivă spre punctul zero al naturii umane (Morel); conflict între o teorie spiritualistă, care definește nebunia ca o modificare a raportului pe care îl are spiritul cu el însuși (Langermann, Heinroth) și un efort materialist de a situa nebunia într-un spațiu organic diferențiat (Spurzheim, Broussais); conflict între exigența unei judecăți medicale care ar măsura iresponsabilitatea nebunului după gradul de determinare al mecanismelor care au funcționat în el și aprecierea imediată a caracterului smintit al conduitei sale (polemică între Élias Régnault și Marc); conflict între o concepție umanitară a terapeuticii, în maniera lui Esquirol, și folosirea faimoaselor „tratamente morale" care fac din internare mijlocul cel mai important de supunere și reprimare (Guislain și Leuret).

*

Să păstrăm pentru un studiu ulterior explorarea în detaliu a acestor antinomii; ea nu s-ar putea face decât în inventarierea meticuloasă a ceea ce a fost în secolul al XIX-lea experiența nebuniei în totalitatea sa, adică în ansamblul formelor sale explicitate științific și al aspectelor sale tăcute. Fără îndoială, o asemenea analiză ar arăta cu ușurință că acest sistem de contradicții se referă la o coerență ascunsă; că această coerență e aceea a unei gândiri antropologice care circulă și se păstrează sub diversitatea formulărilor științifice; că e fondul constitutiv, dar mobil din punct de vedere istoric, care a făcut posibilă dezvoltarea conceptelor de la Esquirol și Broussais până la Janet, Bleuler și Freud; și că această structură antropologică cu trei termeni — omul, nebunia sa și adevărul său

---

[14] Pinel, *Traité médico-philosophique*, p. 214.

— s-a substituit structurii binare a nerațiunii clasice (adevăr și eroare, lume și fantasmă, ființă și nonființă, Zi și Noapte).

Deocamdată, se pune doar problema de a menține această structură în orizontul încă nediferențiat în care apare, de a o privi în câteva exemple de maladii care dezvăluie ce a putut fi experiența nebuniei în acest început de secol al XIX-lea. E ușor de înțeles extraordinarul prestigiu al paraliziei generale, valoarea de model pe care a căpătat-o de-a lungul întregului secol al XIX-lea și extensia generală care s-a vrut a i se da pentru înțelegerea simptomelor psihopatologice; culpabilitatea sub forma vinii sexuale era aici foarte precis desemnată, iar urmele pe care le lăsa nu permiteau să lipsească vreodată din actul de acuzare, acesta era înscris în organismul însuși. Pe de altă parte, puterile tainice de atracție ale acestei vini, toate ramificațiile familiare pe care le întindea în sufletul celor care o diagnosticau, făceau ca însăși această cunoaștere să aibă tulburea ambiguitate a recunoașterii; în adâncul inimilor, chiar înainte de orice contaminare, vina era împărțită între bolnav și familia sa, între bolnav și anturajul său, între bolnavi și medici; marea complicitate a sexelor făcea acest rău ciudat de apropiat, împrumutându-i întregul lirism al culpabilității și al fricii. Dar în același timp această comunicare subterană între nebun și cel care îl cunoaște, îl judecă și îl condamnă își pierdea valorile realmente amenințătoare în măsura în care răul era riguros obiectivat, desenat în spațiul unui corp și investit într-un proces pur organic. Chiar prin aceasta, medicina rupea cu recunoașterea lirică și ascundea, în obiectivitatea unei constatări, acuzația morală pe care o purta. Și vederea acestui rău, a acestei vini, a acestei complicități a oamenilor, la fel de veche ca și lumea, la fel de clar situată în spațiul exterior, redusă la tăcerea lucrurilor și pedepsite numai la ceilalți, îi dădea cunoașterii inepuizabila satisfacție de a fi dezvinovățită în justiție și protejată de propria sa acuzare cu sprijinul unei senine observații de la distanță. În secolul al XIX-lea, paralizia generală este „nebunia bună", în sensul în care se vorbește de „forma bună". Marea structură care comandă întreaga percepție a nebuniei se află reprezentată exact în analiza simptomelor psihiatrice ale sifilisului nervos.[15] Vina, condamnarea și recunoașterea sa, manifestate și ascunse deopotrivă într-o obiectivitate organică: era expresia cea mai fericită a ceea ce secolul al XIX-lea înțelegea și voia să

[15] Față de paralizia generală, isteria este „nebunia rea": nu există o vină reperabilă, o determinare organică, o comunicare posibilă. Dualitatea paralizie generală-isterie marchează extremele domeniului experienței psihiatrice în secolul al XX-lea, obiectul perpetuu al unei duble și constante preocupări. Am putea, ar trebui să arătăm că explicațiile isteriei au fost, până la Freud exclusiv, împrumutate de la modelul paraliziei generale, dar de la acel model epurat, psihologizat, făcut transparent.

înțeleagă prin nebunie. Tot ce a fost „filistin" în atitudinea sa față de maladia mintală se află aici reprezentat cu exactitate, iar până la Freud — sau aproape — tocmai în numele „paraliziei generale" se va apăra această perspectivă filistină a medicinei de orice altă formă de acces la adevărul nebuniei.

Descoperirea științifică a paraliziei generale nu era pregătită de această antropologie care se constituise cu vreo douăzeci de ani înainte, dar semnificația foarte intensă pe care o capătă, fascinația pe care o exercită timp de peste o jumătate de secol își au în ea originea lor foarte precisă.

Dar paralizia generală are și o altă importanță: vina, cu tot ce poate fi în ea interior și ascuns, își găsește imediat pedeapsa și versantul obiectiv în organism. Această temă e foarte importantă pentru psihiatria secolului al XIX-lea: nebunia îl închide pe om în obiectivitate. De-a lungul perioadei clasice transcendența delirului îi asigura nebuniei, oricât de manifestă ar fi fost, un fel de interioritate care nu se răspândea niciodată în exterior, care o menținea într-un ireductibil raport cu ea însăși. Acum orice nebunie și nebunia în ansamblul ei vor trebui să-și aibă echivalentul extern; sau, mai bine zis, esența însăși a nebuniei va fi să-l obiectiveze pe om, să-l alunge la exteriorul lui însuși, să-l etaleze în cele din urmă la nivelul unei simple naturi, la nivelul lucrurilor. Ca nebunia să fie așa, ca ea să poată fi numai obiectivitatea fără legătură cu o activitate delirantă centrală și ascunsă — acestea erau lucruri atât de opuse spiritului secolului al XVIII-lea, încât existența „nebuniilor fără delir" sau a „nebuniilor morale" a constituit un fel de scandal conceptual.

Pinel putuse observa la Salpêtrière mai multe alienate care „nu ofereau în nici o perioadă nici o leziune a înțelegerii și care erau dominate de un fel de instinct de furie, ca și cum numai facultățile afective fuseseră lezate"[16]. Printre „nebuniile parțiale", Esquirol acordă un loc deosebit acelora care „nu au drept trăsătură alterarea inteligenței" și în care nu se poate observa nimic altceva decât „dezordine în acțiuni"[17]. După Dubuisson, pacienții atinși de acest fel de nebunie „judecă, raționează și se poartă bine, dar, adesea fără o cauză determinată și numai printr-o aplecare irezistibilă și printr-un fel de perversiune a afecțiunilor morale, sunt împinși de cel mai mărunt subiect la porniri maniacale, la acte inspirate de violență, la explozii de furie"[18]. Aceasta e noțiunea căreia autorii englezi de după Prichard, în 1835, îi vor da numele de *moral insanity*. Chiar numele sub care noțiunea urma să cunoască succesul definitiv spune multe despre strania ambiguitate a structurii sale: pe de

---

[16] Pinel, *Traité médico-philosophique*, p. 156.

[17] Esquirol, *Des maladies mentales*, II, p. 335.

[18] În 1893, *Medico-Psychological Association* va consacra al XXXV-lea Congres anual problemelor de „Moral Insanity".

o parte, este vorba despre o nebunie care nu-și are nici unul dintre semne în sfera rațiunii; în acest sens, ea e în întregime ascunsă — nebunie pe care o face aproape invizibilă absența oricărei nerațiuni, nebunie transparentă și incoloră care există și circulă clandestin în sufletul nebunului, interioritate în interioritate — „ei nu le par deloc alienați observatorilor"[19] —, dar pe de altă parte, această nebunie atât de secretă nu există decât pentru că explodează în obiectivitate: violență, dezlănțuire a gesturilor, uneori acte criminale. Ea nu constă în fond decât în imperceptibila virtualitate a unei căderi spre cea mai vizibilă și cea mai rea dintre obiectivități, spre o înlănțuire mecanică de gesturi iresponsabile; ea e posibilitatea totdeauna interioară de a fi în întregime aruncat în exterior și de a nu mai exista, măcar pentru un timp, decât într-o absență totală a interiorității.

Ca și paralizia generală, *moral insanity* are o valoare exemplară. Longevitatea sa de-a lungul secolului al XIX-lea, reluarea obstinată a acelorași discuții în jurul acestor teme majore se explică pentru că era vecină cu structurile esențiale ale nebuniei. Mai mult decât orice altă maladie mintală, ea manifesta această curioasă ambiguitate care face din nebunie un element al interiorității sub forma exteriorității. În acest sens, ea e ca un model pentru orice psihologie posibilă: arată, la nivelul perceptibil al corpurilor, al conduitelor, al mecanismelor și al obiectului, momentul inaccesibil al subiectivității, și așa cum acest moment subiectiv nu poate avea pentru cunoaștere o existență concretă decât în obiectivitate, aceasta la rândul ei nu este acceptabilă și nu are sens decât prin ceea ce exprimă din subiect. Caracterul brusc, de-a dreptul smintit, al trecerii de la subiectiv la obiectiv în nebunia morală împlinește, dincolo de promisiuni, tot ce și-ar putea dori o psihologie. El formează un fel de psihologizare spontană a omului. Dar chiar prin aceasta dezvăluie unul dintre adevărurile obscure care au dominat întreaga reflecție despre om a secolului al XIX-lea: acela că momentul esențial al obiectivării, în om, e unul și același lucru cu trecerea la nebunie. Nebunia este forma cea mai pură, forma principală și primară a mișcării prin care adevărul omului trece de partea obiectului și devine accesibil unei percepții științifice. Omul nu devine *natură* pentru el însuși decât în măsura în care e capabil de *nebunie*. Aceasta, ca trecere spontană la obiectivitate, este un moment constitutiv în devenirea-obiect a omului.

Ne aflăm aici la extrema opusă experienței clasice. Nebunia, care nu era decât contactul instantaneu dintre nonființa greșelii și neantul imaginii, păstra totdeauna o dimensiune prin care scăpa abordării obiective; și atunci când, urmărind-o în esența sa cea mai retrasă, era vorba de a o distinge în structura ei ultimă, pentru a o formula, se descoperea

---

[19] U. Trélat, *La Folie lucide*, Cuvânt înainte, p. X.

doar limbajul însuși al rațiunii, desfășurat în impecabila logică a delirului: și chiar ceea ce o făcea accesibilă o eluda ca nebunie. Acum, dimpotrivă, chiar în rațiunea sa, omul va putea tocmai prin nebunie să devină adevăr concret și obiectiv în propriii săi ochi. Drumul de la *om* la *omul adevărat* trece prin *omul nebun*. Drum a cărui geografie exactă nu va fi niciodată schițată pentru ea însăși de către gândirea secolului al XIX-lea, dar care va fi parcurs fără încetare de la Cabanis la Ribot și la Janet. Paradoxul psihologiei „pozitive" în secolul al XIX-lea este de a nu fi fost posibilă decât pornind de la momentul negativității: psihologie a personalității printr-o analiză a dedublării; psihologie a memoriei prin amnezii, a limbajului prin afazii, a inteligenței prin debilitatea mintală. Adevărul omului nu se afirmă decât în momentul dispariției sale; el nu se manifestă decât după ce a devenit altceva decât el însuși.

O a treia noțiune, apărută, și ea, chiar la începutul secolului al XIX-lea, își găsește aici originea importanței sale. Ideea unei nebunii localizate într-un punct și nedezvoltându-și delirul decât în legătură cu un singur subiect era deja prezentă în analiza clasică a melancoliei[20]; pentru medicină, acolo era o particularitate a delirului nu o contradicție. Noțiunea de *monomanie*, în schimb, este în întregime construită în jurul scandalului pe care-l reprezintă un individ care e nebun în legătură cu un punct, dar rămâne rațional în legătură cu toate celelalte. Scandal multiplicat de crima monomanilor și de problema responsabilității care trebuie să li se impute. Un om, normal din orice alt punct de vedere, comite dintr-odată o crimă de o sălbăticie nemăsurată; gestului său nu i se poate găsi nici cauza, nici rațiunea; pentru a-l explica, nu există nici profit, nici interes, nici pasiune: odată comis, criminalul redevine ceea ce era înainte.[21] Se poate spune că era vorba de un nebun? Completa absență a determinărilor vizibile, vidul total de *rațiuni* ne permit oare să afirmăm *nonrațiunea* celui care a comis gestul? Iresponsabilitatea se identifică cu imposibilitatea de a face uz de voință, deci cu un determinism. Or, acest gest, nefiind determinat de nimic, nu poate fi considerat ca iresponsabil. Dar invers, e normal ca un act să fie îndeplinit fără rațiune, în afară de orice l-ar putea motiva sau face util pentru un interes, indispensabil pentru o pasiune? Un gest care nu își are rădăcinile într-o determinare este smintit.

Aceste întrebări evidențiate de marile procese criminale de la începutul secolului al XIX-lea, și care au avut un răsunet atât de profund

---

[20] Cf. *supra*, partea a II-a, cap. IV.

[21] Multe dintre aceste afaceri au suscitat o imensă literatură medicală și juridică: Léger care devorase inima unei tinere; Papavoine care sugrumase, în prezența mamei, doi copii pe care îi vedea pentru prima dată în viață; Henriette Cornier tăind capul unui copil care îi era complet necunoscut. În Anglia, afacerea Bowler; în Germania, afacerea Sievert.

în conștiința juridică și medicală[22], ating probabil însuși fondul experienței nebuniei așa cum e ea pe cale să se constituie. Jurisprudența anterioară nu cunoștea decât crizele și intervalele, adică succcesiuni cronologice, faze ale responsabilității în interiorul unei maladii date. Problema, aici, se complică: poate exista o maladie cronică care să nu se manifeste decât într-un singur gest — sau putem admite că un individ devine brusc *altul*, își pierde libertatea prin care se definește și, pentru o clipă, se alienează de el însuși? Esquirol a încercat să definească ce ar fi această maladie invizibilă care ar scuza crima monstruoasă; el i-a adunat la un loc simptomele: subiectul acționează fără complici și fără motiv; crima sa nu vizează întotdeauna persoane cunoscute; și, odată ce a săvârșit-o, „totul s-a sfârșit pentru el, scopul este atins; după crimă, e calm, nu se mai gândește să se ascundă"[23]. Aceasta ar fi „monomania ucigașă". Dar aceste simptome nu sunt semne ale nebuniei decât în măsura în care nu semnalează decât izolarea gestului, solidara sa neverosimilitate; ar exista o nebunie care ar fi rațiune în toate privințele, în afară de acest lucru care trebuie explicat prin ea.[24] Dar dacă nu e admisă această maladie, această bruscă alteritate, dacă subiectul trebuie considerat responsabil, e pentru că există o continuitate între el și gestul său, o întreagă lume de rațiuni obscure care întemeiază acest gest, îl explică și, în final, îl dezvinovățesc.

Pe scurt, fie se dorește ca subiectul să fie vinovat: trebuie ca el să fie același în gestul său și în afara lui, astfel încât de la el la crima sa determinările să circule; dar se presupune chiar prin aceasta că nu era liber și că era deci altul decât el însuși. Fie, pe de altă parte, se dorește ca subiectul să fie nevinovat: crima trebuie să fie un alt element, diferit și ireductibil față de subiect; se presupune deci o alienare originară care constituie o determinare suficientă, deci o continuitate, deci o identitate a subiectului cu el însuși.[25]

---

[22] Cf. Élias Régnault, *Du degré de compétence des médecins*, 1828; Fodéré, *Essai médico-légal*, 1832; Marc, *De la folie*, 1840; cf. și Chauveau și Hélie, *Théorie du code pénal*. Și o întreagă serie de comunicări ale lui Voisin la Academia de medicină (*Sur de sentiment du juste*, 1842; *Sur la peine de mort*, 1848).

[23] Esquirol, „De la monomanie homicide", în *Des maladies mentales*, cap. II.

[24] Ceea ce îl făcea pe Élias Régnault să spună: „În monomania ucigașă, voința de a omorî e mai tare decât voința de a asculta de legi" (p. 39). Un magistrat îi spunea lui Marc: „Deși monomania e o maladie, trebuie, atunci când duce la crime capitale, să fie condusă în Place de Grève [locul unde erau executate pedepsele capitale — *N.t.*]" (*loc. cit.*, I, p. 226).

[25] Dupin, care înțelesese urgența și pericolul problemei, spunea despre monomanie că ar putea fi „prea comodă și pentru a-i scăpa pe vinovați de severitatea legilor, și pentru a-l priva pe cetățean de libertate. Când nu am putea spune: e vinovat, am spune: e nebun; și am vedea cum Charenton înlocuiește Bastilia" (citat în Sémelaigne, *Aliénistes et philanthropes*, Anexă, p. 455).

Astfel nebunul apare acum într-o dialectică, mereu reîncepută, a *Aceluiași* și a *Celuilalt*. În timp ce altădată, în experiența clasică, el se desemna imediat și fără vreun alt discurs, doar prin prezența sa, în împărțirea vizibilă — luminoasă și nocturnă — între ființă și nonființă, iată-l de-acum înainte purtător al unui limbaj și învăluit într-un limbaj niciodată epuizat, mereu reluat, și trimis înapoi la el însuși prin jocul contrariilor sale, un limbaj în care omul apare în nebunie ca fiind altul decât el însuși; dar în această alteritate el dezvăluie adevărul care este el însuși, și asta în mod nedefinit, în mișcarea guralivă a *alienării*. Nebunul nu mai e *smintitul* în spațiul împărțit al nerațiunii clasice; el e *alienatul* în forma modernă a maladiei. În această nebunie, omul nu mai e considerat într-un fel de retragere absolută în raport cu adevărul; e adevărul său și contrarul adevărului său; este el însuși și altceva decât el însuși; e prins în obiectivitatea adevărului, dar e subiectivitate adevărată; e cufundat în ceea ce îl pierde, dar nu cedează decât ceea ce vrea să dea; e nevinovat pentru că nu este ceea ce este; e vinovat pentru că este ceea ce nu este.

*

Paralizia generală, nebunia morală și monomania nu au acoperit, desigur, întregul câmp al experienței psihiatrice în prima jumătate a secolului al XIX-lea. Ele l-au ajutat totuși să demareze.[26]

Extinderea lor nu înseamnă doar o reorganizare a spațiului nosografic, ci, dincolo de conceptele medicale, prezența și lucrarea unei structuri noi de experiență. Forma instituțională pe care Pinel și Tuke au conturat-o, această constituire în jurul nebunului a unui volum azilar în care el trebuie să-și recunoască culpabilitatea și să se elibereze de ea, să lase să apară adevărul maladiei sale și să-l suprime, să reia legăturile cu libertatea sa, alienând-o în voința medicului — toate acestea devin acum un *a priori* al percepției medicale. Nebunul, de-a lungul secolului al XIX-lea, nu va mai fi cunoscut și recunoscut decât pe fondul unei antropologii implicite care vorbește despre aceeași culpabilitate, despre același adevăr, despre aceeași alienare.

Dar trebuia ca nebunul, situat acum în problematica adevărului omului, să antreneze cu el omul adevărat și să-l lege de noua sa soartă. Dacă

---

[26] Mania, una dintre formele patologice cele mai solide ale secolului al XVIII-lea, pierde mult mai importanță. Pinel număra încă mai mult de 60% femei maniace la Salpêtrière între 1801 și 1805 (624 din 10 002); Esquirol, la Charenton, între 1815 și 1826, numără 545 de maniaci din 1 557 de internări (35%); Calmeil, în același spital, între 1856 și 1866, nu mai recunoaște decât 25% (624 din 2 524 de internări); în aceeași epocă, la Salpêtrière și la Bicêtre, Marcé diagnostichează 779 din 5 481 (14%); și ceva mai târziu, Achille Foville-fiul, doar 7% la Charenton.

nebunia are, pentru lumea modernă, un alt sens decât cel de a fi noapte față de ziua adevărului, dacă, în cel mai mare secret al limbajului pe care îl practică, este vorba despre adevărul omului, despre un adevăr care îi e anterior, îl întemeiază, dar îl poate suprima, acest adevăr nu se deschide spre om decât în dezastrul nebuniei și îi scapă încă de la primele licăriri ale reconcilierii. Numai în noaptea nebuniei este posibilă lumina, lumină care dispare când se șterge umbra pe care o răspândește. Omul și nebunul sunt legați, în lumea modernă, mai solid poate decât puteau fi în puternicele metamorfoze animale care luminau altădată morile incendiate ale lui Bosch: sunt legați prin această legătură impalpabilă a unui adevăr reciproc și incomparabil; își spun unul altuia acest adevăr despre esența lor care dispare odată ce a fost spus unuia de către celălalt. Fiecare lumină din ziua pe care a adus-o pe lume se stinge și se vede astfel restituită acelei nopți pe care o destrăma, care o chemase totuși, și pe care o manifesta într-un mod atât de crud. Omul, în zilele noastre, nu își găsește adevărul decât în enigma nebunului care este și nu este; fiecare nebun poartă și nu poartă în el acest adevăr al omului pe care îl dă la iveală în căderea umanității sale.

Azilul construit prin grija lui Pinel n-a ajutat la nimic și n-a protejat lumea contemporană împotriva marii recrudescențe a nebuniei. Sau mai degrabă a ajutat, și încă din plin. Deși l-a eliberat pe nebun de inumanitatea lanțurilor sale, a înlănțuit alături de nebun omul și adevărul său. Din acea zi, omul are acces la el însuși ca ființă adevărată; dar această ființă adevărată nu îi este dată decât sub forma alienării.

În naivitatea noastră, ne imaginăm probabil că am descris un tip psihologic, nebunul, de-a lungul a o sută cincizeci de ani din istoria sa. Suntem obligați să constatăm că, reconstituind istoria nebunului, am reconstituit — desigur, nu la nivelul unei cronici a descoperirilor, sau al unei istorii a ideilor, ci urmărind înlănțuirea structurilor fundamentale ale experienței — istoria a ceea ce a făcut posibilă chiar apariția unei psihologii. Iar prin aceasta înțelegem un fapt cultural propriu lumii occidentale începând din secolul al XIX-lea: acest postulat masiv definit de omul modern, dar care i se potrivește: *ființa umană nu se caracterizează printr-un anumit raport cu adevărul; ci deține, ca și cum i-ar aparține, oferit și ascuns totodată, un adevăr*.

Să lăsăm limbajul să-și urmeze cursul firesc: *homo psychologicus* [omul psihologic] este un descendent al lui *homo mente captus* [omul fără minte].

Pentru că nu poate vorbi decât limbajul alienării, psihologia nu e deci posibilă decât în critica omului sau în critica ei înseși. Ea e totdeauna, și prin natura sa, la o încrucișare de drumuri: adâncește negativitatea omului până la punctul extrem în care își aparțin în întregime dragostea și moartea, ziua și noaptea, repetarea atemporală a lucrurilor și goana

anotimpurilor care se succedă — și sfârșește prin a filozofa după lovituri de ciocan. Sau se exercită în jocul reluărilor neîncetate, al adaptărilor subiectului și obiectului, interiorului și exteriorului, trăirii și cunoașterii.

Era necesar, chiar prin originea sa, ca psihologia să fie mai degrabă astfel, negând în același timp ființa. Ea face în mod inexorabil parte din dialectica omului modern în luptă cu adevărul său, cu alte cuvinte nu va epuiza niciodată ceea ce este la nivelul cunoștințelor adevărate.

Dar în aceste angajamente guralive ale dialecticii, nerațiunea rămâne mută, iar uitarea vine din marile sfâșieri tăcute ale omului.

*

Și totuși, alții, „pierzându-și drumul, doresc să-l piardă pentru totdeauna". Acest sfârșit al nerațiunii, altundeva, este transfigurare.

Există o regiune în care, dacă nerațiunea părăsește aproape tăcerea, acest murmur al implicitului în care o menținea evidența clasică, e pentru a se recompune într-o tăcere brăzdată de strigăte, în tăcerea interdicției, a veghii și a revanșei.

Goya, pe când picta *Casa de nebuni*, încerca, fără îndoială, în fața acestei colcăieli de carne în vid, a acestor nudități înșirate de-a lungul zidurilor goale, ceva înrudit cu pateticul contemporan: zdrențele simbolice pe care și le puneau pe cap regii smintiți lăsau să se vadă corpuri rugătoare, corpuri oferite lanțurilor și bicelor, care contraziceau delirul chipurilor mai puțin prin mizeria acestei despuieri decât prin adevărul uman care exploda în toată această carne intactă. Omul cu tricorn nu e nebun pentru că și-a cocoțat în vârful capului o boarfă, deasupra completei sale nudități; dar în acest nebun cu pălărie țâșnește, prin energia mută a corpului său musculos, a tinereții sale sălbatice și minunat de pătrunzătoare, o prezență umană deja dezrobită și parcă liberă, de la începutul timpurilor, printr-un drept înnăscut. *Casa de nebuni* vorbește mai puțin despre nebunii și despre aceste figuri ciudate care se găsesc, pe de altă parte, în *Capricii*, cât despre marea monotonie a acestor corpuri noi, evidențiată de vigoarea lor, și ale căror gesturi, deși le cheamă visele, cântă mai ales sumbra lor libertate: limbajul acestui tablou e apropiat de lumea lui Pinel.

Goya din *Disparates* și din *Casa surdului* se adresează altei nebunii. Nu cea a nebunilor aruncați în închisoare, ci a omului aruncat în noaptea sa. Oare nu reface el astfel, dincolo de memorie, legăturile cu vechile lumi ale vrăjilor, ale cavalcadelor fantastice, ale vrăjitoarelor călare pe ramuri de copaci uscați? Monstrul care își șoptește secretele la urechea *Călugărului* nu e oare înrudit cu gnomul care îl fascina pe *Sfântul Anton* al lui Bosch? Într-un fel, Goya redescoperă aceste mari imagini uitate ale nebuniei. Dar ele sunt altele pentru el, iar prestigiul lor, care domină

ultima parte a operei sale, derivă dintr-o altă forță. La Bosch sau Brueghel, aceste forme se nășteau din lumea însăși; prin fisurile unei ciudate poezii, ele urcau din pietre și din plante, țâșneau din căscatul unui animal; era nevoie de întreaga complicitate a naturii pentru a le forma hora. Formele lui Goya se nasc din nimic: sunt fără fond, în sensul că nu se detașează decât pe fundalul celei mai monotone nopți și că nimic nu le poate determina originea, sfârșitul și natura. *Disparates* sunt fără peisaj, fără pereți, fără decor — și aici e încă o diferență față de *Capricii*; nu există nici o stea în noaptea acestor imenși lilieci umani pe care-i vedem în *Fel de a zbura*. Ramura pe care croncănesc vrăjitoarele, a cărui copac este? Oare zboară? Spre care sabat și spre care luminiș? Nimic din toate acestea nu vorbește despre vreo lume, nici despre aceasta, nici despre vreo alta. Este vorba tocmai despre acel *Somn al Rațiunii* din care Goya, încă din 1797, făcea prima figură a „idiomului universal"; este vorba despre o noapte care e, desigur, aceea a nerațiunii clasice, acea triplă noapte în care se închidea Oreste. Dar în această noapte, omul comunică cu ceea ce e mai profund în el, și mai solitar. Deșertul din *Sfântul Anton* de Bosch era cât se poate de populat; și, chiar dacă ieșise din imaginația ei, peisajul pe care îl traversa *Margot la Folle* era brăzdat de un întreg limbaj omenesc. *Călugărul* lui Goya, cu acea fiară înfocată în spate, cu labele pe umerii lui și cu botul care-i gâfâie în ureche, rămâne singur: nici un secret nu e spus. E prezentă doar cea mai lăuntrică și totodată cea mai sălbatic-liberă dintre forțe: cea care ciopârțește trupul în *Mare nebunie*, cea care se dezlănțuie și scoate ochii în *Nebunia furioasă*. Pornind de aici, înseși chipurile se descompun: nu mai e nebunia din *Capricii*, care lega măști mai adevărate decât adevărul figurilor; e o nebunie de sub mască, o nebunie care mușcă fețele, care roade trăsăturile; nu mai există ochi și guri, ci priviri venind din nimic și fixându-se pe nimic (ca în *Sabatul*); sau strigăte care ies din găuri negre (ca în *Pelerinaj de San Isidro*). Nebunia a devenit în om posibilitatea de a aboli și omul și lumea — și chiar acele imagini care resping lumea și deformează omul. Ea este, dincolo de vis, dincolo de coșmarul bestialității, ultimul recurs: sfârșitul și începutul tuturor. Nu pentru că e promisiune, ca în lirismul german, ci pentru că este echivocul haosului și al apocalipsului: *Idiotul* care țipă și își răsucește umărul ca să scape din neantul care îl ține prizonier înseamnă oare nașterea primului om și a primei sale mișcări spre libertate sau ultima tresărire a ultimului muritor?

Această nebunie care înnoadă și împarte timpul, care îndoaie lumea în bucla unei nopți, această nebunie atât de străină experienței care-i este contemporană nu transmite oare, pentru cei care sunt capabili s-o primească — Nietzsche și Artaud —, acele cuvinte abia audibile ale nerațiunii clasice în care era vorba despre neant și despre noapte, dar amplificându-le până la strigăt și furie? dar dându-le, pentru prima dată,

o expresie, un drept de cetate și o perspectivă asupra culturii occidentale, pornind de la care devin posibile toate contestările, și contestarea totală? restituindu-le sălbăticia lor primitivă?

Calmul, răbdătorul limbaj al lui Sade primește și el ultimele cuvinte ale nerațiunii și le dă, la rândul său, pentru viitor, un sens mai îndepărtat. Între desenul întrerupt al lui Goya și această linie neîntreruptă de cuvinte a căror rectitudine se prelungește de la primul volum, *Justine*, până la al zecelea, *Juliette*, nu există, fără îndoială, nimic comun, în afară de o anumită mișcare care, urcând din nou spre lirismul contemporan și secându-i izvoarele, redescoperă secretul neantului nerațiunii.

În castelul în care se închide eroul lui Sade, în mânăstirile, pădurile și subteranele în care are loc în mod nedefinit agonia victimelor sale, avem impresia, la prima vedere, că natura se poate desfășura în toată libertatea. Omul regăsește aici un adevăr pe care îl uitase, deși era manifest: ce dorință ar putea fi contra naturii, atâta timp cât a fost pusă în om de natura însăși, fiindu-i predată chiar de ea în marea lecție de viață și de moarte pe care lumea nu încetează s-o repete? Nebunia dorinței, crimele smintite, cele mai neraționale dintre pasiuni sunt înțelepciune și rațiune pentru că țin de ordinea naturii. Tot ceea ce morala și religia, tot ceea ce o societate rău construită a putut înăbuși în om capătă din nou viață în castelul crimelor. Omul e aici, în sfârșit, împăcat cu propria natură; sau mai curând, printr-o etică proprie acestei ciudate internări, omul trebuie să vegheze la menținerea fermă a fidelității sale față de natură: sarcină strictă, sarcină inepuizabilă a totalității: „Nu vei cunoaște nimic dacă n-ai cunoscut totul; și dacă ești atât de timid încât să te oprești la natură, aceasta îți va scăpa întotdeauna."[27] Invers, atunci când omul va răni sau altera natura, el e cel care trebuie să repare răul prin calculul unei suverane răzbunări: „Natura ne-a făcut să ne naștem cu toții egali; dacă sorții îi place să strice acest plan al legilor generale, *noi* trebuie să-i corectăm capriciile și să reparăm, prin îndemânarea noastră, uzurpările celor puternici."[28] Încetineala revanșei, ca și insolența dorinței, aparține naturii. Nu există nimic din ceea ce inventează nebunia oamenilor care să nu fie ori natură manifestată, ori natură restaurată.

Dar acesta, în gândirea lui Sade, nu e decât un prim moment: ironica justificare rațională și lirică, uriașa pastișare a lui Rousseau. Pornind de la această demonstrare, prin absurd, a inanității filozofiei contemporane și a întregului ei verbiaj despre om și natură vor fi luate adevăratele decizii: decizii care sunt tot atâtea rupturi în care este abolită

---

[27] *Cent vingt journées de Sodome* (citat de Blanchot, *Lautréamont et Sade*, Paris, 1949, p. 235).

[28] Citat de Blanchot, *ibid.*, p. 225.

legătura omului cu ființa sa naturală.[29] Faimoasa *Société des Amis du Crime*, programul de Constituție pentru Suedia, când sunt deposedate de biciuitoarele lor referințe la *Contractul social* și la constituțiile proiectate pentru Polonia sau Corsica, nu stabilesc niciodată decât rigoarea suverană a subiectivității în refuzul oricărei libertăți și al oricărei egalități naturale: putere necontrolată de a dispune de celălalt, exercitare nemăsurată a violenței, aplicare fără limită a dreptului de moarte — toată această societate, a cărei singură legătură e chiar refuzul legăturii, apărea ca o îndepărtare a naturii — singura coeziune cerută indivizilor din grup neavând alt sens decât să protejeze nu o existență naturală, ci libera exercitare a suveranității asupra și împotriva naturii.[30] Raportul stabilit de Rousseau este cu totul inversat; suveranitatea nu mai transpune existența naturală; aceasta nu e decât un obiect pentru suveran, ceea ce îi permite să ia măsuri pentru totala sa libertate. Urmărită până la capătul logicii sale, dorința nu conduce decât în aparență la redescoperirea naturii. De fapt, nu există, la Sade, întoarcere la pământul natal, nici speranța ca refuzul primar al socialului să redevină, pe ascuns, ordinea amenajată a fericirii, printr-o dialectică a naturii care renunță la ea însăși, confirmându-se astfel. Nebunia solitară a dorinței, care pentru Hegel, ca și pentru filozofii secolului al XVIII-lea, îl cufundă pe om până la urmă într-o lume naturală imediat reluată într-o lume socială, pentru Sade nu face decât să îl arunce într-un vid care domină de departe natura, într-o absență totală a proporțiilor și a comunității, în inexistența, mereu reîncepută, a liniștirii. Noaptea nebuniei este atunci fără limită; ceea ce se putea lua drept violenta natură a omului nu era decât infinitul nonnaturii.

Aici își găsește sursa marea monotonie a lui Sade: pe măsură ce avansează, decorurile se șterg; surprizele, incidentele, legăturile patetice sau dramatice dintre scene dispar. Ceea ce în *Justine* era încă peripeție — eveniment trăit, deci nou — devine, în *Juliette*, joc suveran, mereu triumfător, fără negativitate, și a cărui perfecțiune este de așa natură încât noutatea sa nu poate fi decât similitudine cu sine însuși. Ca și la Goya, nu mai există un fundal pentru acești *Disparates* meticuloși. Și totuși, în această absență de decor care poate fi la fel de bine noapte totală sau zi absolută (nu există umbră la Sade), se avansează lent spre un deznodământ: moartea Justinei. Inocența ei înlăturase până și dorința de a o batjocori. Nu se poate spune despre crimă că nu-i învinsese virtutea; trebuie

---

[29] Infamia trebuie să poată merge până la „dezmembrarea naturii și dislocarea universului" (*Cent vingt journées*, Paris, 1935, vol. II, p. 369).

[30] Această coeziune impusă *socii*-lor [membrilor] constă de fapt în a nu admite între ei validitatea dreptului de moarte pe care îl pot exercita asupra celorlalți, ci a-și recunoaște între ei un drept absolut de liberă putere de a dispune; fiecare trebuie să poată *aparține* celuilalt.

spus, invers, că virtutea sa naturală o făcuse să epuizeze toate modurile posibile de a fi obiect al crimei. În acest punct, și când crima nu mai poate decât să o alunge de pe domeniul suveranității sale (Juliette își alungă sora din castelul Noirceuil), natura, la rândul ei, atâta timp dominată, batjocorită, profanată[31], se supune în întregime la ce o contrazicea: la rândul ei, înnebunește, și într-o clipă, dar numai pentru o clipă, își reinstaurează întreaga putere. Furtuna care se dezlănțuie, trăsnetul care o lovește și o arde pe Justine sunt natura devenită subiectivitate criminală. Această moarte care pare să scape de sub dominația smintită a Juliettei îi aparține mai profund decât oricare alta; noaptea furtunii, fulgerul și trăsnetul arată într-o măsură suficientă că natura se destramă, că ajunge la extremitatea conflictului său și că lasă să apară în această trăsătură de aur o suveranitate care este ea însăși și altceva decât ea însăși: aceea a unei inimi înnebunite care a atins, în singurătatea ei, limitele lumii, care o sfâșie, o întoarce împotriva ei înseși și o abolește în momentul în care faptul de a o fi stăpânit atât de bine îi dă dreptul să se identifice cu ea. Acest fulger de o clipă pe care natura l-a scos din ea însăși pentru a o lovi pe Justine nu e decât unul și același lucru cu lunga existență a Juliettei, care va dispărea și ea de la sine, fără să lase nici urmă, nici cadavru, nici altceva asupra căruia natura să-și poată exercita din nou drepturile. Neantul nerațiunii în care tăcuse, pentru totdeauna, limbajul naturii a devenit violență a naturii și împotriva naturii, și aceasta până la abolirea suverană a lui însuși.[32]

La Sade, ca și la Goya, nerațiunea continuă să vegheze în noaptea sa; dar prin această veghe ea creează legături cu puteri tinere. Nonființa care era devine putere de a distruge. Prin Sade și Goya, lumea occidentală a reușit să-și depășească rațiunea în violență și să regăsească experiența tragică dincolo de promisiunile dialecticii.

*

După Sade și Goya, și începând cu ei, nerațiunea ține de ceea ce e decisiv, pentru lumea modernă, în orice operă: cu alte cuvinte, orice operă comportă ceva criminal și ceva constrângător.

Nebunia lui Tasso, melancolia lui Swift, delirul lui Rousseau aparțineau operelor lor, așa cum chiar aceste opere le aparțineau. În textele lor, ca și în viețile oamenilor, vorbea aceeași violență sau aceeași amărăciune; se schimbau, cu siguranță, viziunile; limbajul și delirul se întrețeseau. Dar mai mult: opera și nebunia erau, în experiența clasică, legate

---

[31] Cf. episodul vulcanului de la sfârșitul romanului *Juliette*, ed. J.-J. Pauvert, Sceaux, 1954, vol. VI, pp. 31–33.

[32] „S-ar fi spus că natura, plictisită de propriile lucrări, era gata să amestece toate elementele, pentru a le constrânge la forme noi" (*ibid.*, p. 270).

mai profund și la un alt nivel: în mod paradoxal, acolo unde se limitau una pe cealaltă. Căci exista o regiune unde nebunia contesta opera, o reducea în mod ironic, făcea din peisajul ei imaginar o lume patologică de fantasme; acest limbaj era nu atât operă, cât delir. Și invers, delirul se îndepărta de firavul adevăr al nebuniei dacă era atestat ca operă. Dar chiar în această contestare nu era o reducere a uneia prin celălalt, ci, mai curând (să ne amintim de Montaigne), descoperire a incertitudinii centrale în care se naște opera, în momentul în care ea încetează să se nască, pentru a fi cu adevărat operă. În această înfruntare, ai cărei martori, după Lucrețiu, erau Tasso și Swift — și care era în zadar împărțită în intervale lucide și crize — se descoperea o distanță în care însuși adevărul operei devine o problemă: este nebunie sau operă? inspirație sau fantasmă? flecăreală spontană sau origine pură a unui limbaj? Adevărul operei trebuie extras, chiar înainte de nașterea sa, din bietul adevăr al oamenilor sau descoperit, dincolo de originea sa, în ființa pe care o presupune? Nebunia scriitorului era, pentru ceilalți, șansa de a vedea născându-se, renăscând fără încetare, din descurajările repetiției și ale maladiei, adevărul operei.

Nebunia lui Nietzsche, nebunia lui Van Gogh sau cea a lui Artaud aparțin operei lor, poate nici mai în profunzime, nici mai la suprafață, ci pe o cu totul altă lume. Frecvența în lumea modernă a acestor opere care explodează în nebunie nu dovedește, desigur, nimic despre rațiunea acestei lumi, despre sensul acestor opere, nici măcar despre raporturile stabilite și apoi rupte între lumea reală și artiștii care au produs operele. Această frecvență totuși trebuie luată în serios, ca insistența unei întrebări; de la Hölderlin și Nerval, numărul scriitorilor, pictorilor, muzicienilor care au „căzut" în nebunie s-a multiplicat; dar să nu ne înșelăm; între nebunie și operă n-a existat împăcare, schimb constant sau comunicare a limbajelor; înfruntarea dintre ele este cu mult mai periculoasă decât altădată; iar acum contestarea lor nu iartă; jocul lor nu pe viață și pe moarte. Nebunia lui Artaud nu se strecoară în interstițiile operei; ea e tocmai *absența operei*, prezența mereu repetată a acestei absențe, vidul ei central resimțit și măsurat în toate dimensiunile sale care nu se termină niciodată. Ultimul strigăt al lui Nietzsche, proclamându-se în același timp Cristos și Dionysos, nu e la limitele dintre rațiune și nerațiune, în linia de fugă a operei, visul lor comun, în sfârșit atins și imediat dispărut, al unei reconcilieri între „păstorii Arcadiei și pescarii Tiberiadei"; este tocmai distrugerea operei, ceva pornind de la care ea devine imposibilă, și în care trebuie să tacă; ciocanul tocmai a căzut din mâinile filozofului. Iar Van Gogh știa bine că opera sa și nebunia sa erau incompatibile, el, care nu voia să ceară „doctorilor permisiunea de a face tablouri".

Nebunia este ruptură absolută a operei; ea formează momentul constitutiv al unei aboliri, care întemeiază adevărul operei în timp; îi desenează marginea exterioară, linia de prăbușire, profilul proiectat pe vid. Opera lui Artaud resimte în nebunie propria sa absență, dar această încercare, curajul reînceput al acestei încercări, toate aceste cuvinte îndreptate împotriva unei absențe fundamentale a limbajului, tot acest spațiu de suferință fizică și de teroare care înconjoară vidul sau mai curând coincide cu el, iată opera însăși: panta abruptă spre prăpastia absenței operei. Nebunia nu mai e spațiul nehotărârii în care risca să transpară adevărul originar al operei, ci hotărârea pornind de la care el încetează irevocabil și se apleacă, pentru totdeauna, deasupra istoriei. Contează prea puțin ziua exactă a toamnei anului 1888 în care Nietzsche a devenit definitiv nebun, zi începând din care textele sale nu mai țin de filozofie, ci de psihiatrie: toate, inclusiv cartea poștală adresată lui Strindberg, îi aparțin lui Nietzsche, și toate țin de marea înrudire cu *Nașterea tragediei*. Dar această continuitate nu trebuie gândită la nivelul unui sistem, al unei tematici, nici măcar al unei existențe: nebunia lui Nietzsche, adică prăbușirea gândirii sale, este modalitatea prin care această gândire se deschide spre lumea modernă. Ceea ce o făcea imposibilă ne-o face prezentă; ceea ce i-o smulgea lui Nietzsche ne-o oferă nouă. Asta nu înseamnă că nebunia este singurul limbaj comun operei și lumii moderne (pericolele patetismului blestemelor, pericolul invers și simetric al psihanalizelor); ci înseamnă că, prin nebunie, o operă care are aerul că se pierde în lume, că îți dezvăluie nonsensul și că se transfigurează doar sub trăsăturile patologicului, în fond angajează în ea timpul lumii, îl stăpânește și îl conduce; prin nebunia care o întrerupe, o operă deschide un vid, un timp de tăcere, o întrebare fără răspuns, provoacă o sfâșiere ireconciliabilă în care lumea e constrânsă să-și pună întrebări. Astfel ceea ce e în mod necesar profanator într-o operă se întoarce și, în timpul acestei opere cufundate în demență, lumea își recunoaște culpabilitatea. De-acum înainte, prin medierea nebuniei, lumea e cea care devine vinovată (pentru prima dată în lumea occidentală) față de operă; iată lumea impusă de operă, constrânsă să se ordoneze în funcție de limbajul ei, supusă de ea unei sarcini de recunoaștere, de reparație; unei sarcini de a explica această nerațiune de a-i face dreptate. Nebunia în care se prăbușește opera este spațiul muncii noastre, este drumul infinit pentru a o duce la bun sfârșit, e vocația noastră amestecată de apostoli și exegeți. De aceea puțin contează să știm când s-a insinuat în orgoliul lui Nietzsche, în umilința lui Van Gogh, cea dintâi voce a nebuniei. Nu există nebunie decât ca ultimă clipă a operei — aceasta o respinge în mod nedefinit la marginile sale; *acolo unde există operă, nu există nebunie*; și totuși nebunia este contemporană operei, pentru că îi inaugurează timpul adevărului. Clipa în care, împreună, apar și se împlinesc opera și nebunia este începutul

timpului în care lumea se vede determinată de această operă și responsabilă de ceea ce înseamnă pentru ea.

Viclenie și nou triumf al nebuniei: această lume care crede că o măsoară, că o justifică prin psihologie, trebuie de fapt să se justifice în fața ei, pentru că, în efortul și în zbaterile sale, lumea se măsoară cu lipsa de măsură a unor opere ca acelea ale lui Nietzsche, Van Gogh, Artaud. Și nimic în lume, mai ales ceea ce poate ea cunoaște din nebunie, nu îi dă siguranța că aceste opere de nebunie o justifică.

Anexă

ISTORIA SPITALULUI GENERAL

În *L'Hôpital général*, broșură anonimă din 1676.

În ciuda numeroaselor măsuri, „totuși tot restul cerșetorilor rămase în deplină libertate în tot orașul și la periferiile Parisului; ei veneau aici din toate provinciile Regatului și din toate statele Europei, numărul lor creștea în fiecare zi, ajungând până la urmă un fel de popor independent care nu avea nici lege, nici religie, nici superiori, nici poliție; nelegiuirea, plăcerile trupești, libertinajul — iată ce domnea printre ei; cea mai mare parte a asasinatelor, a tâlhăriilor și a violențelor comise ziua sau noaptea erau înfăptuite de mâna lor, și acești oameni care prin starea lor de sărăcie stârneau compasiunea credincioșilor erau, prin moravurile lor corupte, prin blasfemiile și prin discursurile lor insolente, cei mai nedemni de sprijinul publicului.

Toate aceste dezordini nemăsurate și-au urmat cursul până în anul 1640, fără să provoace prea multă reflecție. Dar atunci câteva persoane de mare virtute au fost înduioșate de starea deplorabilă în care se găseau sufletele acestor bieți nefericiți creștini. Prin trupurile lor, oricât de amărâți ar fi părut, nu erau veritabile obiecte de compasiune; căci găseau în pomenile oamenilor mai mult decât le trebuia pentru a-și satisface nevoile și chiar dezmățurile; dar sufletele lor adâncite în ignorarea totală a tainelor noastre și în extrema corupție a moravurilor lor constituiau mari pricini de durere pentru persoanele animate de râvna de a-i salva pe acești nenorociți" (p. 2.).

Primele tentative și succesele lor inițiale (magazinele caritabile inventate în 1651) au făcut să se creadă „că nu era imposibil să găsești subzistența necesară pentru a închide și a stăpâni în datorie o nație libertină și trândavă care nu se supusese niciodată unor reguli" (p. 3).

„S-a anunțat în Predicile tuturor Parohiilor din Paris că Spitalul general se va deschide pe 7 mai 1657 pentru toți săracii care ar dori să intre acolo de bunăvoie, iar din partea magistraților, prin strigare publică, s-a interzis cerșetorilor să ceară de pomană în Paris; nici un alt ordin n-a fost atât de bine executat.

Pe 13, se cântă o slujbă solemnă a Sfântului Spirit în biserica de la Pitié, iar pe 14 Închiderea Săracilor fu îndeplinită fără urmă de emoție.

Tot Parisul și-a schimbat înfățișarea în acea zi, cea mai mare parte a cerșetorilor s-a retras în Provincii, cei mai înțelepți s-au gândit să câștige din proprie inițiativă. A fost fără îndoială un semn al protecției lui Dumnezeu

asupra acestei mari realizări, căci nu s-a putut crede vreodată că va necesita eforturi atât de mici și că se va încheia într-un mod atât de fericit.

...Previziunea directorilor fusese atât de luminată și calculul lor atât de corect încât numărul celor închiși fu aproape egal cu proiectul pe care-l făcuseră, cei 40 000 de cerșetori fură reduși la 4 sau 5 000 care erau foarte fericiți să-și găsească refugiu la Spital; dar numărul lor a mai crescut de atunci, a depășit adesea 6 000 și în prezent de peste 10 000; ceea ce a determinat mărirea construcțiilor, pentru a evita extremele neplăceri care li se întâmplă Săracilor când sunt prea înghesuiți în camere și în paturi" (p. 5).

Edictul Regelui referitor la înființarea Spitalului general pentru Închiderea săracilor cerșetori din orașul și Periferiile Parisului

dat la Paris în luna aprilie 1657, confirmat în Parlament la întâi septembrie următor.

În Paris, la Tipografia regală, 1661.

Ludovic, prin mila lui Dumnezeu rege al Franței și al Navarrei, celor de față și viitori, sănătate. Regii care ne-au precedat au dat în ultimul secol mai multe ordonanțe de Poliție despre situația Săracilor în bunul nostru oraș Paris și au lucrat cu râvnă și cu autoritate pentru a împiedica cerșetoria și trândăvia, ca izvoare ale tuturor dezordinilor. Și, deși companiile noastre suverane au sprijinit prin eforturile lor executarea acestor ordonanțe, ele s-au dovedit totuși, în timp, infructuoase și fără efect, fie din lipsa fondurilor necesare realizării unui atât de mare proiect, fie prin absența unei direcțiuni bine stabilite și convenabile pentru calitatea operei. Astfel încât în ultimul timp și sub domnia defunctului rege, mult cinstitul nostru Domn și Tată, de fericită amintire, crescând și mai mult răul din cauza necuviinței publice și a decăderii moravurilor, s-a recunoscut că principalul defect de execuție al acestei Poliții provenea din faptul că cerșetorii aveau libertatea de a umbla peste tot, iar ușurările care li se dădeau nu împiedicau cerșetoria secretă și nu făceau să înceteze trândăvia. Pe acest temei a fost gândit și executat lăudabilul proiect de a-i închide în Maison de la Pitié și în locuri care depind de ea, și s-au acordat în acest scop certificate în 1612, înregistrate la curtea noastră de la Parlamentul din Paris, după care Săracii au fost închiși; iar direcțiunea a fost încredințată unor buni și aleși Burghezi care, unul după altul, și-a dedicat întreaga măiestrie și bună purtare pentru a duce la reușită acest proiect. Și oricâte eforturi au făcut, nu și-a avut efectul decât timp de cinci sau șase ani, și încă și așa imperfect, atât din cauza neangajării Săracilor în Opere publice și manufacturi, cât și pentru că directorii nu erau deloc sprijiniți de Puteri și de autoritatea necesară pe măsura măreției acestei întreprinderi, iar în urma nenorocirilor și dezordinilor provocate de războaie numărul Săracilor a crescut dincolo de creanța comună și obișnuită, răul dovedindu-se mai mare decât remediul. Astfel încât libertinajul cerșetorilor a ajuns la exces printr-o nefericită dedare la

tot felul de crime care, când sunt nepedepsite, atrag blestemul lui Dumnezeu asupra statelor. Experiența a arătat persoanelor care s-au ocupat cu aceste caritabile îndeletniciri că mulți dintre ei, de ambele sexe, mulți dintre copiii lor sunt nebotezați și trăiesc aproape toți în ignoranța față de religie, în disprețul față de cele șapte Taine și cu obiceiul continuu al tuturor viciilor. De aceea, pentru că suntem datori față de mila divină pentru atâtea iertări și pentru protecția de netăgăduit pe care a îndreptat-o asupra purtării noastre de la urcarea pe tron, și datorită fericitului curs al domniei noastre prin triumful armelor și bucuria victoriilor noastre, credem că suntem și mai obligați să ne dovedim recunoștința printr-o regească și creștinească aplecare spre lucrurile care privesc cinstea și slujirea Sa; să-i considerăm pe acești Săraci cerșetori ca părți vii ale lui Isus Cristos, și nu ca părți inutile ale statului. Și lucrăm întru ducerea la îndeplinire a unei atât de mari opere, nu prin ordin al Poliției, ci doar din motivul Carității.

I

...Vrem și poruncim ca săracii cerșetori, valizi și invalizi, de ambele sexe, să fie internați într-un spital pentru a fi folosiți în construcții, manufacturi și alte lucrări, după puterile lor, și așa cum e pe larg prevăzut în Regulamentul semnat de mâna noastră, alăturat sub sigiliu celor de față, și care dorim să fie executat în formă și conținut.

IV

Iar pentru a-i închide pe Săracii care se vor afla în situația de a fi închiși, conform regulamentului, am dat și dăm prin cele de față Casa și Spitalul așezământului Pitié, precum și ale Refugiului, din suburbia Saint-Victor, Casa și Spitalul Scipion, și Casa La Savonnerie cu toate locurile, Piețele, Grădinile, Casele și Construcțiile care țin împreună de ele, Casele și Așezămintele de la Bicêtre...

VI

Înțelegem să fim păstrător și protector al acestui Spital general și al locurilor care depind de el ca fiind ctitorii regale; și totuși ele să nu depindă în nici un fel de marele nostru Capelan, nici de vreunul dintre ofițerii noștri; ci să fie total scutite de supremația, vizitarea și jurisdicția Ofițerilor Reformei generale, ca și a Capelanilor și a tuturor celorlalți, cărora le interzicem orice informare sau jurisdicție.

IX

Interzicem în mod hotărât oricăror persoane de orice sex, loc sau vârstă, de orice calitate sau naștere, și în orice stare ar fi, valizi sau invalizi, bolnavi sau convalescenți, curabili sau incurabili, să cerșească în oraș și la periferiile Parisului, ori în biserici, ori la porțile acestora, ori la porțile caselor,

ori pe străzi, ori în alt loc public, ori în secret, ziua sau noaptea, fără nici o excepție prilejuită de sărbători solemne, iertări, jubilee ori legată de Adunări, Târguri și Piețe, ori pentru orice altă cauză sau pretext, sub pedeapsa biciuirii contravenienților la prima abatere, la a doua urmând galerele, pentru bărbați și băieți, și alungarea, pentru femei și fete.

XVII

Interzicem cu desăvârșire oricăror persoane, de orice condiție sau calitate ar fi, să dea de pomană în mână cerșetorilor pe străzi și în locurile de mai sus, în ciuda oricărui motiv de compasiune, a oricărei necesități grabnice sau a oricărui alt pretext, sub pedeapsa unei amenzi de 4 livre pariziene, aplicabilă în beneficiul Spitalului.

XXIII

Întrucât ne îngrijim de mântuirea Săracilor care trebuie închiși, ca și de așezarea și de subzistența lor, recunoscând de multă vreme binecuvântarea dată de Dumnezeu lucrării preoților Misionari de la Saint-Lazare, marile roade pe care aceștia le-au cules până acum întru ajutorarea Săracilor, și cu speranța pe care o avem că acestea vor continua și vor crește în viitor, dorim ca lor să le revină îngrijirea și instruirea în cele sfinte pentru asistarea și consolarea Săracilor din Spitalul general și din locurile care depind de el, și tot ei să aibă administrarea tainelor sub autoritatea și jurisdicția spirituală a domnului Arhiepiscop al Parisului.

LIII

Permitem și dăm puteri Directorilor să facă și să fabrice în interiorul Spitalului și în locurile care depind de el orice fel de lucruri de manufactură, iar apoi să le vândă și să le înscrie în beneficiul Săracilor înșiși.

Regulament pe care Regele îl vrea
respectat pentru Spitalul general din Paris

XIX. Pentru a-i determina pe Săracii închiși să lucreze în manufacturi cu mai multă râvnă și dăruire, cei care vor fi împlinit vârsta de 16 ani, de orice sex ar fi, vor avea o treime din profitul muncii lor, fără să li se facă vreo reținere.

XXII. Directorii vor putea ordona orice pedepse sau cazne publice sau particular, în numitul Spital general și în locurile care depind de el, împotriva săracilor în caz de încălcare a ordinului care le va fi fost dat sau a lucrurilor care le vor fi fost încredințate, și chiar, în caz de nesupunere, obrăznicie ori alte scandaluri, să-i alunge cu interdicția de a cerși...

Declarația Regelui pentru înființarea unui Spital general în toate orașele și marile târguri ale regatului după ordonanțele Regilor Carol al IX-lea și Henric al III-lea

...Din marea dorință pe care am avut-o întotdeauna de a răspunde la necesitățile cerșetorilor, ca fiind cei mai abandonați, de a le dobândit mântuirea prin învățături creștine și de a aboli cerșetoria și trândăvia, crescându-i pe copiii lor pentru meseriile de care vor fi capabili, am înființat Spitalul general în bunul nostru oraș Paris...

Totuși, surplusul de cerșetori sosiți din diverse provincii ale Regatului nostru a ajuns atât de mare încât, deși numiții Directori nu au nici jumătate din venitul care le e necesar pentru subzistența obișnuită a 4 până la 5 000 de săraci, ei trebuie să mai asigure, în 6 locuri din oraș, hrana altor 3 000 de săraci căsătoriți. Pe lângă aceștia vedem încă un foarte mare număr de cerșetori în numitul oraș...

Ordonăm, vrem și poftim ca în toate orașele și marile târguri ale Regatului nostru unde nu a fost încă înființat un Spital general să se treacă fără întârziere la înființarea unui Spital și la Regulamentele acestuia, pentru a-i găzdui, a-i închide și a-i hrăni aici pe săracii cerșetori. Toți acești cerșetori vor fi instruiți în mila și religia creștină și în meseriile de care se vor dovedi capabili...

Dată la Saint-Germain-en-Laye, în luna iunie 1662.

Regulamentul general cu ceea ce trebuie să se petreacă zilnic în Casa Saint-Louis de la Salpêtrière

1. Se va suna clopotul de deșteptare la ora 5, funcționarii, funcționarele, servitorii și toți săracii se vor trezi, cu excepția infirmilor și a copiilor sub 5 ani.

2. La 5 și un sfert se va face rugăciunea în dormitoare, funcționarele își vor face rondul ca să-i liniștească pe săraci și ca să asigure ordinea necesară.

3. La ora 5 și jumătate săracii își vor face paturile, se vor pieptăna și până la ora 6 se vor îngriji de tot ce ține de curățenie...

4. La ora 6 fiecare funcționară le va regăsi în dormitor pe acelea care au grijă de tineret, vor face catehismul și școala, în fiecare zi, în mod alternativ, până la ora 7... celelalte funcționare îi vor organiza pe săracii de care au grijă și împreună cu guvernantele îi vor conduce la biserică pentru a asculta slujba.

6. La ora 7, copiii și infirmii care pot merge la slujbă se vor duce să o asculte...

8. La ora 8, funcționara căreia îi sunt încredințate treburile casei va suna clopotul ce avertizează că fiecare trebuie să-și ia locul pentru a începe munca... Funcționarele își vor face apoi rondul conform îndatoririlor lor, vor avea grijă ca toți săracii să fie ocupați și nu vor admite ca vreunul să stea degeaba.

13. La ora 9 se va cânta în toate dormitoarele imnul *Veni Creator*, la care se vor adăuga, în dormitoarele copiilor, poruncile Domnului și ale Bisericii și actele de credință, urmând tipicul obișnuit, și se va păstra apoi tăcerea în toată casa. Funcționara sau guvernanta va citi în fiecare dormitor, fără întreruperea lucrului, fragmente din *Imitatio Christi* sau alte cărți sfinte timp de un sfert de oră.

14. La ora 10 tăcerea se va încheia prin cântarea imnului *Ave Maris Stella* și a litaniilor Sfântului Nume al lui Isus; joia se vor cânta imnul *Pange lingua* și litaniile Sfântului Sacrament.

[15–16–17–18 — Masa de prânz]

19. La ora 1 și jumătate: reîncepe lucrul: dacă găsesc săraci rebeli, funcționarele îi vor închide trei sau patru ore cu permisiunea superioarei, pentru a-i ține pe ceilalți la respect prin acest exemplu.

20. La ora 2, se va păstra tăcerea în toate dormitoarele și în toate atelierele, ca și dimineața, fără întreruperea lucrului.

21. La ora 3 se va face în dormitorul femeilor lectură sau marele catehism, care trebuie să dureze cinci sferturi de oră.

22. La 4 și un sfert se vor spune rugăciunea și litaniile Sfintei Fecioare; săracii vor avea apoi libertatea să-și vorbească fără să iasă din dormitoare și fără să întrerupă lucrul până la ora 6.

26. La 5 și jumătate va fi cina pentru femei (la 6 pentru cele care lucrează în ateliere).

27. La ora 6 se va face rugăciunea de seară în fiecare dormitor... După terminarea rugăciunii, săracii vor putea să coboare în curte sau să meargă la Biserică și li se va permite infirmilor să se culce.

29. La ora 8... funcționarele își vor face rondul ca să vadă dacă toți săracii sunt în paturi.

32. Duminicile și de sărbători, funcționarii, funcționarele, meșterii, guvernantele și săracii, după ce vor fi ascultat prima slujbă care se va ține ca și în celelalte zile la ora 6 și un sfert, vor rămâne la Biserică până la sfârșitul predicii.

33. Trei funcționare vor avea grijă să-i așeze pe săraci în ordine și să-i țină într-o cât mai mare decență.

36. Săracii, muncitorii, slujitorii se vor spovedi cel puțin o dată pe lună și cu prilejul marilor sărbători.

38. La ora 9 și jumătate toți săracii se vor întoarce la Biserică pentru a asculta marea slujbă.

39. La ora 11, cină, plimbare la vorbitor.

41. La ora 1, săracii vor merge la Biserică și vor asculta vecernia, predica, completoriul și binecuvântarea euharistică; totul trebuie să se termine la ora 4.

[42–44. Conversații la vorbitor sau plimbări; apoi cină și recreații.]

Extras certificat conform cu originalul,
8 august 1721,
Arsenal, ms. 2566, f. 54–70

Cele patru clase de maladii ale spiritului după Doublet

1. *Frenezia*: „Frenezia este un delir furios și continuu, însoțit de febră; câteodată ea este un simptom alarmant care se dezvoltă în maladiile acute, alteori e produsă de o afecțiune primitivă a creierului și formează prin ea însăși o maladie esențială. Dar de orice specie ar fi, ea e adesea sursa din care decurg celelalte maladii ce afectează capul, de pildă mania și imbecilitatea, care se numără frecvent printre urmările sale" (pp. 552–553).

2. *Mania*: „Mania este un delir constant, fără febră; căci dacă li se întâmplă maniacilor să aibă febră, aceasta nu depinde de afecțiunea creierului, ci de o cu totul altă împrejurare pe care o creează hazardul. Maniacii au drept simptome o forță surprinzătoare a corpului, posibilitatea de a suporta foamea, veghea și frigul mult mai mult timp decât ceilalți oameni sănătoși sau bolnavi; privirea lor e amenințătoare, figura sumbră, uscată și famelică; ulcerele la picioare sunt frecvente, excrețiile sunt foarte adesea suprimate; dorm puțin, dar profund; veghea le e agitată, turbulentă, plină de viziuni, de acțiuni dereglate și adesea foarte periculoase pentru cei care îi înconjoară. Unii au perioade destul de liniștite; alții au accese continue sau foarte frecvente.

Creierul maniacului e uscat, dur și friabil; uneori partea corticală e galbenă; alteori se observă pe ea abcese; în sfârșit, vasele sanguine sunt umflate de un sânge negru, varicos, persistent în unele locuri și dizolvat în altele" (pp. 558–559).

3. *Melancolia*: „Melancolia este un delir continuu care diferă de manie prin două lucruri; primul e că delirul melancolic este limitat la un singur obiect, numit *punct melancolic*; al doilea e că delirul este vesel sau serios, dar totdeauna liniștit; astfel încât melancolia nu diferă de manie decât mai mult sau mai puțin, și dacă acest lucru e adevărat, mulți melancolici devin maniaci și mulți maniaci pe jumătate vindecați sau în intervalele dintre accese sunt melancolici" (p. 575).

4. *Imbecilitatea*: „Imbecilitatea, care în aparență e gradul cel mai puțin înfricoșător și cel mai puțin periculos al nebuniei, este totuși, dacă ne gândim bine, cea mai supărătoare stare de spirit, pentru că e cel mai greu de vindecat. Imbecilii nu sunt nici agitați, nici furioși; rareori sumbri, arată un chip stupid de vesel și sunt aproape la fel și când se bucură, și când suferă. Imbecilitatea este urmarea freneziei, maniei, melancoliei prelungite prea multă vreme. La bătrâni e produsă de uscăciunea creierului; moliciunea sau infiltrarea acestui mădular o face să apară la copii; loviturile, căderile, abuzul de băuturi spirtoase, masturbarea, un virus transmis sunt cauzele ei frecvente, și e o urmare destul de obișnuită a apoplexiei" (p. 580).

„Instruction sur la manière de gouverner les insensés et de travailler à leur guérison dans les asiles qui leur sont destinés"
(În *Journal de médecine*, 1785, pp. 529–583).

Plan ideal al unei închisori pentru smintiți

„1. Trebuie ca în acel loc să domnească un aer curat și ca apa să fie curată; aceste precauțiuni sunt cu atât mai esențiale cu cât cea mai mare parte a smintiților consumă foarte puține alimente solide și nu se hrănesc, ca să spunem așa, decât cu aer și cu apă.

2. Trebuie practicate plimbările, care le aduc liniștea și libertatea de a respira un aer curat..." (p. 542).

„3. Departamentul va fi împărțit în mai multe corpuri de locuințe, având fiecare curtea sa.

Fiecare corp de locuințe va forma un careu al cărui centru va fi curtea, și cele patru laturi vor fi construcțiile ridicate pe un singur etaj. O galerie acoperită se va întinde de-a lungul celor patru laturi interioare ale clădirii; iar această galerie și locuințele vor fi la același nivel, dar ridicate cu trei picioare deasupra curții.

În cele patru colțuri ale careului vor fi instalate camere sau dormitoare pentru a-i aduna pe smintiți în timpul zilei; iar restul clădirilor va fi împărțit în carcere de 8 picioare pătrate care vor fi luminate printr-un felinar cu grilaj, plasat în boltă.

Fiecare carceră va avea patul ei, compus dintr-o cușetă solidă, fixată în perete, dintr-o saltea umplută cu paie de ovăz, un căpătâi de același fel și o cuvertură; se vor atașa de pat câteva inele de fier, în caz de nevoie.

Lângă ușă va exista o bancă fixă de piatră, iar o alta mai mică va fi pusă chiar în carceră.

În mijlocul curții va fi o clădire în care vor fi așezate mai multe băi de piatră în care va curge apă rece și caldă" (pp. 542–544).

„Va exista un sector sau un corp de locuințe pentru imbecili, un altul pentru nebunii violenți, un al treilea tot pentru nebunii violenți, un al patrulea pentru cei care au intervale lucide de o anumită durată și care par să se afle pe drumul vindecării" (p. 544).

„Instruction sur la manière de gouverner les insensés et de travailler à leur guérison dans les asiles qui leur sont destinés"
(În *Journal de médecine*, august 1785, pp. 529–583).

Medicațiile recomandate în diversele maladii ale spiritului

1. *Frenezia*: „Această cumplită maladie e cel mai ușor de vindecat dintre toate afecțiunile creierului...

Trebuie început prin mari sângerări, pornind de la sângerarea la picior, care trebuie repetată de două sau trei ori; apoi se va trece la cea a arterei temporale și a celei jugulare, făcându-le din ce în ce mai mari și mai copioase" (p. 555).

„Băuturile vor fi abundente, reci, diluante și antiflogistice. În intervalul dintre sângerări se vor face, dacă este posibil, două spălături, una purgativă, cealaltă emolientă.

Din momentul apariției maladiei, bolnavul va fi ras în cap sau i se va scurta părul; se va aplica apoi un bandaj, numit boneta lui Hipocrate, și se va avea grijă să-l țină mereu muiat, umezindu-l cu bureți cufundați într-un amestec de apă cu oțet rece" (p. 556).

2. *Mania*: „Deși sângerările trebuie făcute cu îndrăzneală în cazul maniei, trebuie totuși impuse mai multe restricții decât în frenezie, care e o maladie foarte acută și de început; aceste restricții vor fi cu atât mai necesare cu cât maladia va fi mai veche" (p. 560).

„Administrarea purtativelor este încă și mai esențială decât sângerarea; căci există manii care se pot vindeca fără a lăsa sânge, în timp ce sunt foarte puține acelea care să nu aibă nevoie de purgații, chiar repetate, pentru a birui rarefierea sângelui, pentru a atenua și a elimina umorile grele și dense" (p. 561).

„Băile și dușurile vor fi multă vreme urmate, pentru maniaci, iar mijlocul de a le face eficace este de a le alterna cu purgativele, adică de a face o zi purgație și o zi baie" (p. 564).

„Cauterele, mesele pentru drenaj, ulcerele artificiale vor fi utile în toate cazurile, înlocuind evacuările care se fac cu greutate" (p. 565).

3. *Melancolia*: „Când accesele sunt violente, când subiectul e pletoric sau se află într-o împrejurare care ar putea antrena un reflux sanguin... trebuie sângerat cu îndrăzneală... Dar după sângerare trebuie avut grijă să se treacă imediat la purgative, oricare ar fi... Înainte de purgație trebuie diluată, dizolvată, topită această umoare vâscoasă care e principiul maladiei; mai departe, drumul e cunoscut. Ceaiuri ușoare aperitive, zer, câteva înghițituri de spumă de piatră-vânătă, băi călduțe, un regim umectant; se va trece apoi la diluante mai active cum sunt sucurile de ierburi, bolurile săpunoase, pilulele compuse cu cauciuc, spuma de piatră-vânătă și mercurul ușor; în sfârșit, când umoarea va fi redevenit mobilă, se va putea face purgația" (pp. 577–579).

4. *Imbecilitatea*: „Atunci când această stare este urmarea sau ultima perioadă a altei maladii, există puține speranțe... Primul lucru care trebuie făcut e de a-i pune pe picioare pe bolnavi prin hrană bună; apoi vor urma cure de ape termale artificiale; li se vor face purgații cu rădăcină de împărătească și cu jalapa infuzată în rachiu; se va vedea și ce efect pot avea băile reci și dușurile" (pp. 580–581).

„Imbecilitatea produsă de masturbare nu va putea fi atacată decât cu analeptice, tonice, ape termale, frecții uscate" (p. 581).

„Dacă se bănuiește că un virus transmis este cauza imbecilității, nu e nimic mai bun decât inocularea râiei, iar acest mijloc ar putea fi încercat pe

toți imbecilii, când nu s-a ajuns la nici un rezultat cu mijlocul considerat până atunci drept cel mai eficace" (p. 582).

„Instruction sur la manière de gouverner les insensés et de travailler à leur guérison dans les asiles qui leur sont destinés"
(În *Journal de médecine*, 1785, pp. 529–583).

Starea „pensiunilor-închisoare" din Paris, în ajunul Revoluției

Pensiunea Domnului Massé, la Montrouge.
7 bărbați alienați
9 reduși mintal
2 femei reduse mintal
2 femei cu accese de nebunie
În total: 20. Nici un nebun furios în această casă.

Pensiunea Domnului Bardot, rue Neuve Sainte-Geneviève.
4 femei nebune
5 bărbați nebuni
În total: 9. Nici un nebun furios în această pensiune.

Pensiunea coanei Roland, route de Villejuif.
8 femei reduse mintal
4 bărbați reduși mintal
În total: 12. Nici un nebun furios în această casă.

Pensiunea Domnișoarei Laignel, Cul-de-sac des Vignes.
29 de femei nebune
7 femei reduse mintal
În total: 36. Nici o nebună furioasă în această pensiune.

Pensiunea Domnului de Guerrois, rue Vieille Notre-Dame.
17 femei demente
Nici o nebună furioasă în această pensiune.

Pensiunea Domnului Teinon, rue Coppeau.
1 femeie redusă mintal
3 bărbați reduși mintal
2 bărbați nebuni
În total: 6. Nici un nebun furios în această pensiune.

Casa Doamnei Marie de Sainte-Colombe, place du Trône, rue de Picpus.
28 de pensionari bărbați, atât demenți, cât și imbecili, nici o femeie, nici un furios.

Casa Domnului Esquiros, rue du Chemin-Vert.
12 bărbați demenți
9 femei demente
2 epileptici, din care unul cade uneori în demență din cauza infirmității sale.

Casa văduvei Bouquillon, la petit Charonne.
10 bărbați demenți
20 de femei demente
3 femei furioase

Casa Domnului Belhomme, rue de Charonne.
15 bărbați demenți
16 femei demente
2 bărbați furioși

Casa Domnului Picquenot, la petit Bercy.
5 bărbați demenți
1 femeie furioasă
1 furios

Casa coanei Marcel, la petit Bercy.
2 bărbați demenți
2 femei demente
1 epileptic
Nici un furios.

Casa Domnului Bertaux, la petit Bercy.
2 bărbați demenți
1 femeie dementă
3 furioși

Casa călugărilor Picpus,la Picpus.
3 bărbați demenți

Casa Domnului Cornilliaux, la Charonne.
1 bărbat dement
1 femeie dementă

Casa Domnului Lasmezas, rue de Charonne.
Nu există decât pensionari, și nici unul dement.

Casa Saint-Lazare, faubourg Saint-Denis.
17 nebune

Pensiunea Domnișoarei Douay, rue de Bellefond.
15 nebune
5 furioase

Pensiunea Domnului Huguet, rue des Martyrs.
6 nebuni
3 nebune

În Tenon, *Papiers sur la Hôpitaux*, II, f. 70–72 și 91. Aceste cifre au fost transcrise de Tenon după rapoartele comisarilor Gallet, pentru faubourgs Saint-Jacques, Saint-Marcel și d'Enfer, Joron pentru faubourg Saint-Antoine și Huget pentru cartierul Montmartre.

Ajutor și pedeapsă

Unul dintre primele texte — și dintre cele mai caracteristice — consacrate reformei spitalelor a fost scris de Baudeau în 1765. Găsim aici, în stare pură, disocierea între asistența pentru bolnavi, care trebuie să se facă la domiciliu, ținând astfel de caritatea privată, și închiderea cu titlu de pedeapsă, pentru care Baudeau propune un echilibru riguros, aproape matematic, între moarte și muncă.

„Nu mai stăm în cumpănă ca să proscriem în întregime infirmeriile publice. Veniturile și înseși edificiile lor vor fi atribuite bursei comune a pomenii universale în fiecare dioceză, sub direcția Biroului general al Carității, iar săracii bolnavi nu vor mai fi constrânși să caute aici ajutoare umilitoare, dureroase și adesea funeste; binefacerea patriotică le va duce aceste ajutoare chiar în casele lor, în brațele celor ce le sunt apropiați, urmând sistemul birourilor milei, preferabil din nenumărate motive celui al spitalelor."

Pentru casele de corecție „olandezii au inventat o metodă excelentă: să-i pună la pompe pe cei pe care vor să-i învețe cu munca; să-i facă să tânjească după cultivarea pământului și să-i pregătească pentru asta printr-o muncă mult mai dură, dar pe care nevoia îi face s-o practice.

Este închis singur personajul care trebuie obișnuit cu munca într-o cocioabă pe care niște canale o inundă astfel încât să-l înece dacă el nu învârte fără încetare manivela pompei. În primele zile, i se dau atâta apă și atâtea ore de exercițiu câte pot acoperi forțele sale; dar se crește gradat în fiecare zi.

Iată prima muncă pe care o aplicăm vinovaților închiși în casa noastră de corecție. E limpede că se plictisesc învârtind astfel încontinuu și fiind doar ei ocupați atât de serios; știind că ar putea săpa pământul în compania altora, își vor dori să li se permită să lucreze ca și ceilalți. Este o favoare

ce le va fi acordată mai devreme sau mai târziu, în funcție de greșelile lor și de stările lor actuale."

Baudeau, *Idées d'un citoyen sur les besoins, les droits et les devoirs des vrais pauvres* (Amsterdam și Paris, 1765), vol. I, pp. 64–65, și vol. II, pp. 129–130.

Internarea printre nebuni privită ca pedeapsă

În cursul discuției despre proiectul de reformă a legislației criminale, Le Peletier de Saint-Fargeau propune ca orice om care s-a bătut în duel să fie expus privirii poporului timp de două ore, îmbrăcat cu o armură completă, și să fie închis într-o casă de nebuni timp de doi ani.

„Obiceiul duelului era abuzul spiritului cavaleresc, după cum cavalerii rătăcitori erau ridicolul lui. A folosi acest ridicol pentru a face din el pedeapsa abuzului este un mijloc mai represiv decât pedepsele capitale pronunțate în zadar împotriva crimei, care nici măcar o dată n-au împiedicat comiterea ei și care au fost atât de rar aplicate."

Propunerea lui Le Peletier a fost respinsă.

(„Rapport sur le projet du code pénal présenté à l'Assemblée nationale au nom des Comités de Constitution et de Législation criminelle", p. 105.)

Bibliografie

Studii generale

BERNIER (J.), *Histoire chronologique de la médecine*, Paris, 1717.
BRETT (G.S.), *A History of Psychology*, Londra, 1912.
FLEMMING (C.), *Geschichte der Psychiatrie*, Leipzig, 1859.
KIRCHHOFF (T.), *Geschichte der Psychiatrie*, Leipzig, 1912.
LECLERC (D.), *Histoire de la médecine*, Amsterdam, 1723.
NEUBURGER și PAGEL, *Handbuch der Geschichte der Medizin*, Jena, 1902.

PARTEA ÎNTÂI

ABELLY (L.), *Vie du vénérable Vincent de Paul*, Paris, 1664.
ADNÈS (A.), *Shakespeare et la folie*, Paris, 1935.
ALBOIZE și MAQUET, *Histoire des prisons de Paris*, 8 vol., Paris, 1846.
ARGENSON (R.-L. D'), *Journal et Mémoires*, 9 vol., Paris, 1867.
ARGENSON (R. D'), *Notes de René d'Argenson*, Paris, 1891.
BERGHÄUSER, *Die Darstellung des Wahnsinns im englischen Drama bis zum Ende des 18 ten Jahrhunderts*, Frankfurt, 1863.
BÉZARD (L.) și CHAPON (J.), *Histoire de la prison de Saint-Lazare du Moyen Âge à nos jours*, Paris, 1925.
BLÉGNY (N. DE), *La Doctrine des rapports*, Paris, 1684.
BOISLISLE (A. DE), *Lettres de Monsieur de Maréville, lieutenant général de police au ministre Maurepas*, Paris, 1896.
BONNAFOUS-SÉRIEUX (H.), *La Charité de Senlis*, Paris, 1936.
BOUCHER (L.), *La Salpêtrière*, Paris, 1883.
BRIÈLE (L.), *Collection de documents pour servir à l'histoire des hôpitaux de Paris*, 4 vol., Paris, 1881–1887.
BRU (P.), *Histoire de Bicêtre*, Paris, 1882.
BRUN DE LA ROCHETTE, *Les Procès civils et criminels*, Rouen, 1663.
BRUNET (E.), *La Charité paroissiale à Paris sous l'Ancien Régime et sous la Révolution*, Paris, 1897.
BURDETT (H.C.), *Hospitals and Asylums of the World*, Londra, 1891.
BURNS (J.), *History of the Poor Law*, Londra, 1764.
CAMUS (J.-P.), *De la mendicité légitime des pauvres*, Douai, 1634.
CHASSAIGNE (M.), *La Lieutenance de police à Paris*, Paris, 1906.

CHATELAIN (P.), *Le Régime des aliénés et des anormaux au XVII*e *et au XVIII*e *siècle*, Paris, 1921.
CHEVALIER (J.-U.), *Notice historique sur la maladrerie de Voley-près-Romans*, Romans, 1870.
COLLET, *Vie de saint Vincent de Paul*, 3 vol., Paris, 1818.
COSTE (P.), „Les Détenus de Saint-Lazare aux XVIIe et XVIIIe siècles" (*Revue des Études historiques*, 1926).
DELAMARE, *Traité de la police*, 4 vol., Paris, 1738.
DELANNOY (A.), *Note historique sur les hôpitaux de Tournay*, 1880.
DELAUNAY (P.), *Le Monde médical parisien au XVIII*e *siècle*, Paris, 1906.
DEVAUX (J.), *L'Art de faire des rapports en chirurgie*, Paris, 1703.
EDEN (F.), *State of the Poor*, 2 vol., Londra, 1797.
ESCHENBURG, *Geschichte unserer Irrenanstalten*, Lübeck, 1844.
ESQUIROL (J.), *Des établissements consacrés aux aliénés en France*, 1818.
— „Mémoire historique et statistique sur la Maison Royale de Charenton" (1824), în *Des maladies mentales*, vol. II, Paris, 1838.
FAY (H.-M.), *Lépreux et cagots du Sud-Ouest*, Paris, 1910.
FERRIÈRE (Cl.-J. DE), *Dictionnaire de droit et de pratique*, Paris, 1769.
FOSSEYEUX (M.), *L'Hôtel-Dieu à Paris au XVII*e *et au XVIII*e *siècle*, Paris, 1912.
FREGUIER (H.-A.), *Histoire de l'administration de la police à Paris depuis Philippe-Auguste jusqu'aux États généraux de 1789*, 2 vol., Paris, 1850.
FUNCK-BRETANO (F.), *Les Lettres de cachet*, Paris, 1903.
GAZONI (T.), *L'Ospital des fols incurables*, trad. fr., Paris, 1620.
GENDRY (R.), *Les Moyens de bien rapporter en justice*, Angers, 1650.
GERNET (H.B.), *Mitteilungen aus alterer Medizin-Geschichte Hamburgs*, Hamburg, 1882.
GOLHAHN (R.), *Spital und Arzt von Einst bis Jetzt*.
GUEVARRA (Dom), *De la Mendicità provenuta*, Aix, 1693.
HENRY (M.), *La Salpêtrière sous l'Ancien Régime*, Paris, 1922.
HILDENFINGER (P.-A.), *La Léproserie de Reims du XII*e *au XVII*e *siècle*, Reims, 1906.
Histoire de l'Hôpital général, broșură anonimă, Paris, 1676.
Hôpital général (L'), broșură anonimă, Paris, 1682.
HOWARD (J.), *État des prisons, hôpitaux et maisons de force*, trad. fr., 2 vol., Paris, 1788.
*Institutions et règlements de Charité aux XVI*e *et XVII*e *siècles*, retipărite de Biencourt, Paris, 1903.
JACOBÉ (P.), *Un internement sous le Grand Roi: H. Loménie de Brienne*, Paris, 1929.
JOLY (A.), *L'Internement des fous sous l'Ancien Régime dans la généralité de Basse-Normandie*, Caen, 1868.
KRIEGK (G.), *Heilanstalten und Geistkranke ins mittelalterliche Frankfurt am Main*, Frankfurt, 1863.

LALLEMAND (L.), *Histoire de la Charité*, 5 vol., Paris, 1902–1912.
LANGLOIS (C.V.), *La Connaissance de la nature et du monde au Moyen Âge*, Paris, 1911.
LAUTARD (J.-B.), *La Maison de fous de Marseille*, Marsilia, 1840.
LEGIER-DESGRANGES (H.), *Hospitaliers d'autrefois; Hôpital général*, Paris, 1952.
LEGRAND (L.), „Les Maisons-Dieu et léproseries du diocèse de Paris au milieu du XIVe siècle", *Mémoires de la société d'histoire de Paris*, vol. XXIV, 1897 și XXV, 1898.
LEONARD (E.M.), *The Early Story of English Poor Relief*, Cambridge, 1900.
LOCARD (E.), *La Médecine judiciaire en France au XVIIe siècle.*
LOUIS, „Questions de jurisprudence du suicide", *Journal de médecine*, vol. XIX, p. 442.
LOYAC (J. DE), *Le Triomphe de la Charité ou la vie du bienheureux Jean de Dieu*, Paris, 1661.
MUYART DE VOUGLANS, *Les Lois criminelles de France dans leur ordre naturel*, 2 vol., Paris, 1781.
NICHOLLS (G.), *History of the English Poor Law*, 2 vol., Londra, 1898.
O'DONOGHUE (E.G.), *The Story of Bethleem Hospital*, New York, 1915.
PARTURIER (L.), *L'Assistance à Paris sous l'Ancien Régime et sous la Révolution*, Paris, 1897.
PAULTRE (Chr.), *De la répression de la mendicité et du vagabondage en France sous l'Ancien Régime*, Paris, 1906.
PETIT, „Consultation médico-légale sur un homme qui s'était pendu", *Journal de médecine*, vol. XXVII, p. 515.
PEUCHET, *Collections de lois, ordonnances et règlements de police depuis le XIIIe jusqu'au XVIIIe siècle*, seria a 2-a, Paris, 1818–1819.
PINTARD (R.), *Le Libertinage érudit*, Paris, 1943.
PIGNOT (L.), *Les Origines de l'hôpital du Midi*, Paris, 1885.
PORTES (J.), *Dictionnaire des cas de conscience*, Paris, 1741.
RAVAISSON (Fr.), *Les Archives de la Bastille*, 19 vol., Paris, 1866–1904.
Règlement de l'hôpital des insensés de la ville d'Aix, Aix, 1695.
Règlements et statuts de l'Hôpital général d'Orléans, Orléans, 1692.
ROCHER (J.), *Notice historique sur la maladrerie de Saint-Hilaire-Saint-Mesmin*, Orléans, 1866.
SAINTE-BEUVE (J.), *Résolution de quelques cas de conscience* (Paris, 1680).
SÉRIEUX (P.), *L'Internement par ordre de justice des aliénés et des correctionnaires*, Paris, 1932.
SÉRIEUX și LIBERT (L.), *Le Régime des aliénés en France au XVIIIe siècle*, Paris, 1914.
SÉRIEUX și TRÉNEL (M.), *L'Internement des aliénés par voie judiciaire*, Recueil Sirey, 1931.
TUKE (D.H.), *Chapters on the History of the Insane*, Londra, 1882.

Statuts et règlements de l'Hôpital général de la Charité de Lyon, Lyon, 1742.
VERDIER (F.), *La Jurisprudence de la médecine en France*, 2 vol., Paris, 1723.
VIÉ (J.), *Les Aliénés et correctionnaires à Saint-Lazare aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, 1830.
VIVES (J.-L.), *L'Aumônerie*, trad. fr., Lyon, 1583.
VINCENT DE PAUL, *Correspondance et Sermons*, ed. Coste, 12 vol., Paris, 1920–1924.

PARTEA A DOUA

ANDRY (C.-L.), *Recherches sur la mélancolie*, Paris, 1785.
— *Apologie pour Monsieur Duncan*. (An.)
ARNOLD (Th.), *Observations on the Nature, Kinds, Causes and Preventions of Insanity, Lunacy and Madness*, 2 vol., Leicester, 1782–1786.
— *Observations on the Management of the Insane*, Londra, 1792.
BAGLIVI (G.), *Tractatus de fibra motrice*, Perugia, 1700.
BAYLE (F.) și GRANGEON (H.), *Relation de l'état de quelques personnes prétendues possédées*, Toulouse, 1682.
BEAUCHENE (E.-P. Ch.), *De l'influence des affections de l'âme sur les maladies des femmes*, Paris, 1781.
BIENVILLE (J.-D.-T.), *De la Nymphomanie*, Amsterdam, 1771.
BOERHAAVE (H.), *Aphorismes*, trad. fr., Paris, 1745.
BLACKMORE (A.), *A Treatise of the Spleen and Vapours*, Londra, 1726.
BOISSIER DE SAUVAGES (F.), *Nosologie méthodique*, trad. fr., 10 vol., Lyon, 1772.
BOISSIEU (B.-C.), *Mémoire sur les méthodes refraîchissante et échauffante*, Dijon, 1772.
BONET (Th.), *Sepulchretum anatomicum*, 3 vol., Paris, 1700.
BRISSEAU (P.), *Traité des mouvements sympathiques*, Paris, 1692.
CHAMBON DE MONTAUX, *Des maladies des femmes*, 2 vol., Paris, 1784.
— *Des maladies des filles*, 2 vol., Paris, 1785.
CHESNEAU (N.), *Observationum medicarum libri quinque*, Paris, 1672.
CHEYNE (G.), *The English Malady, or a Treatise on Nervous Diseases of All Kinds*, Londra, 1733.
— *Méthode naturelle de guérir les maladies du corps et les dérèglements de l'esprit*, trad. fr., 2 vol., Paris, 1749.
CLERC (N.-G.), *Histoire naturelle de l'homme dans l'état de maladie*, 2 vol., Paris, 1767.
COX (J.-M.), *Practical Observations on Insanity*, Londra, 1804.
CRUGERI, *Casus medicus de morbo litteratorum*, Zittaviæ, 1703.
CULLEN (W.), *Institutions de médecine pratique*, trad. fr., Paris, 2 vol., 1785.
DAQUIN (J.), *Philosophie de la folie*, Paris, 1792.
DIEMERBROEK (I.), *Opera omnia anatomica et medica*, Utrecht, 1685.

DIONIS (P.), *Dissertation sur la mort subite*, Paris, 1710.
DUFOUR (J.-F.), *Essai sur les opérations de l'entendement et sur les maladies qui le dérangent*, Amsterdam și Paris, 1770.
DUMOULIN (J.), *Nouveau Traité du rhumatisme et des vapeurs*, Paris, 1710.
ETTMÜLLER (M.), *Opera medica*, Frankfurt, 1696
Examen de la prétendue possession des filles de la paroisse de Laudes, 1735.
FALLOWES (S.), *The Best Method for the Cure of Lunatics*, Londra, 1705.
FAUCETT (H.), *Ueber Melancholie*, Leipzig, 1785.
FERNEL (J.), *Universa Medica*, Frankfurt, 1607.
FERRAND (J.), *De la maladie d'amour ou mélancolie érotique*, Paris, 1623.
FLEMYNG (M.), *Nevropathia sive de morbis hypochondriacis et hystericis*, Amsterdam, 1741.
FORESTUS (P.), *Observationes et curationes*, Rotterdam, 3 vol., 1653.
FOUQUET (F.), *Recueil de remèdes faciles et domestiques*, Paris, 1678.
FRIEDREICH (N.), *Historisch-kritische Darstellung der Theorien über das Wesen u. den Sitz der psychischen Krankheiten*, 1836.
GAUBIUS (D.), *Institutiones pathologiæ medicinales*, Leyda, 1758.
HALLER (Alb. VON), *Éléments de physiologie*, trad. fr., Paris, 1769.
HASLAM (J.), *Observations on Insanity*, Londra, 1794.
HECQUET (P.), *Réflexion sur l'usage de l'opium, des calmants, des narcotiques*, Paris, 1726.
HIGHMORE (N.), *Exercitationes duæ, prior de passione hysterica, altera de affectione hypochondriaca*, Oxford, 1660.
— *De passione hysterica, responsio epistolaris ad Willisium*, Londra, 1670.
HOFFMANN (F.), *Dissertationes medicæ selectiores*, Halle, 1702.
— *De motuum convulsivorum vera sede et indole*, Halle, 1733.
— *De morbi hysterici vera indole*, Halle, 1733.
— *De affectu spasmodico-hypochondriaco-inveterato*, Halle, 1734.
HUNAULD (P.), *Dissertation sur les vapeurs et les pertes du sang*, Paris, 1716.
JAMES (R.), *Dictionnaire universel de médecine*, trad. fr., 6 vol., 1746–1748.
JONSTON (D.), *Idée universelle de la médecine*, trad. fr., Paris, 1644.
LACAZE (L.), *Idée de l'homme physique et moral*, Paris, 1755.
LANCISIUS (J.-M.), *Opera omnia*, 2 vol., Geneva, 1748.
LANGE, *Traité des vapeurs*, Paris, 1689.
LAURENS (DU), *Opera omnia*, trad. fr., Rouen, 1660.
LE CAMUS (A.), *La Médecine de l'esprit*, 2 vol., Paris, 1769.
LEMERY (J.), *Dictionnaire universel des drogues*, Paris, 1769.
LIÉBAUT (J.), *Trois livres sur les maladies des femmes*, Paris, 1649.
LIEUTAUD (J.), *Traité de médecine pratique*, 2 vol., Paris, 1759.
LINNÉ (K.), *Genera morborum*, Uppsala, 1763.
LORRY (A.C.), *De melancholia et morbis melancholicis*, 2 vol., Paris, 1765.
MEAD (R.), *A Treatise Concerning the Influence of the Sun and the Moon*, Londra, 1748.

MECKEL (J.-F.), *Recherches anatomo-physiologiques sur les causes de la folie*, Mémoire académique, Berlin, vol. XX, 1764, p. 65.
MESNARDIÈRE (H.-J. LA), *Traité de la Mélancolie*, La Flèche, 1635.
MORGAGNI (J.B.), *De sedibus et causis morborum*, 2 vol., Veneția, 1761.
MOURRE (M.), *Observations sur les insensés*, Toulon, 1791.
MURILLO (T.A.), *Novissima hypochondriacæ melancholiæ curatio*, Lyon, 1672.
PERFECT (W.), *Methods of Cure in Some Particular Cases of Insanity*, Londra, 1778.
La Philosophie des vapeurs, ou lettres raisonnées d'une jolie femme sur l'usage des symptômes vaporeux, Paris, 1774.
PINEL (P.), *Nosographie philosophique*, 2 vol., Paris, An VI.
PISO (C.), *Selectiorium observationum et consiliorum liber singularis*, Lugdunum, 1650.
PITCAIRN (A.), *The Whole Works*, Londra, 1777.
PLATER (F.), *Praxeos medicæ tres tomi*, Basel, 1609.
PRESSAVIN (J.-B.), *Nouveau Traité des vapeurs*, Lyon, 1770.
RAULIN (J.), *Traité des affections vaporeuses*, Paris, 1758.
RENOU (J. DE), *Œuvres pharmaceutiques*, trad. fr., Lyon, 1638.
REVILLON (C.), *Recherches sur la cause des affections hypochondriaques*, Paris, 1779.
ROCHE (D. DE LA), *Analyse des fonctions du système nerveux*, 2 vol., Geneva, 1770.
ROSTAING (A.), *Réflexions sur les affections vaporeuses*, Paris, 1778.
POMME (P.), *Traité des affections vaporeuses des deux sexes*, Paris, 1760.
SCHEIDENMANTEL (F.G.C.), *Die Leidenschaften als Heilmittel betrachtet*, Mildburgh, 1787
SCHENKIUS A GRAFENBERG (J.), *Observationes medicorum variorum libri VII*, Frankfurt, 1665.
SCHWARZ (A.), *Dissertation sur les dangers de l'Inanisme et les maladies qui en résultent*, Strasbourg, 1815.
SPENGLER (L.), *Briefe, welche einige Erfahrungen der elektrischen Wirkung in Krankheiten enthalten*, Copenhaga, 1754.
STAHL (G.E.), *Dissertatio de spasmis*, Halle, 1702.
—, *Theoria medica vera*, 2 vol., Halle, 1708.
SWIETEN (G. VAN), *Commentaria Boerhaavi Aphorismos*, Paris, 1753.
SYDENHAM (T.), *Médecine pratique*, trad. fr., Paris, 1784.
TISSOT (S.-A.), *Avis aux gens de lettres sur leur santé*, Lausanne, 1767.
— *Observations sur la santé des gens du monde*, Lausanne, 1770.
— *Traité des nerfs et de leurs maladies*, Paris, 1778–1780.
VENEL, *Essai sur la santé et l'éducation médicinale des filles destinées au mariage*, Yverdon, 1776.
VIEUSSENS (R.), *Traité nouveau des liqueurs du corps humain*, Toulouse, 1715.
VIRIDET, *Dissertation sur les vapeurs*, Yverdon, 1726.

WHYTT (R.), *Traité des maladies nerveuses*, trad. fr., 2 vol., Paris, 1777.
WEICKARD (M.A.), *Der philosophische Arzt*, 3 vol., Frankfurt, 1790.
WILLIS (T.), *Opera omnia*, 2 vol., Lyon, 1681.
ZACCHIAS (P.), *Questiones medico-legales*, 2 vol., Avignon, 1660–1661.
ZACUTUS LUSITANUS, *Opera omnia*, 2 vol., Lyon, 1657.
ZILBOORG (G.), *The Medical Man and the Witch during the Renaissance*, Baltimore, 1935.

PARTEA A TREIA

ALLETZ (P.-A.), *Tableau de l'humanité et de la bienfaisance*, Paris, 1769.
ARIÉS (Ph.), *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Paris, 1960.
BAUDEAU (N.), *Idées d'un citoyen sur les devoirs et les droits d'un vrai pauvre*, Paris, 1765.
BELLART (N.-F.), *Œuvres*, 6 vol., Paris, 1827.
BIXLER (E.), „A Forerunner of Psychiatric Nursing: Pussin" (*Annals of Medical History*, 1936, p. 518).
BLOCH (C.), *L'Assistance et l'État à la veille de la Révolution*, Paris, 1908.
BRISSOT DE WARVILLE (J.-P.), *Théorie des lois criminelles*, 2 vol., Paris, 1781.
CABANIS (P.J.G.), *Œuvres philosophiques*, 2 vol., Paris, 1956.
CLAVAREAU (N.-M.), *Mémoires sur les hôpitaux civils de Paris*, Paris,1805.
COQUEAU (C.-P.), *Essai sur l'établissement des hôpitaux dans les grandes villes*, Paris, 1787.
DAIGNAN (G.), *Réflexions sur la Hollande, où l'on considère principalement les hôpitaux*, Paris, 1778.
DESMONCEAUX (A.), *De la bienfaisance nationale*, Paris, 1789.
„Détails sur l'établissement du Docteur Willis pour la guérison des aliénés", *Bibliothèque britannique*, I, p. 759.
DOUBLET (F.), *Rapport sur l'état actuel des prisons de Paris*, Paris, 1791.
DOUBLET (F.) și COLOMBIER (J.), „Instruction sur la manière de gouverner et de traiter les insensés", *Journal de médecine*, august 1785, p. 529.
DULAURENT (J.), *Essai sur les établissements nécessaires et les moins dispendieux pour rendre le service dans les hôpitaux vraiment utile à l'humanité*, Paris, 1787.
DUPONT DE NEMOURS (P.-S.), *Idées sur les secours à donner aux pauvres malades dans une grande ville*, Philadelphia și Paris, 1786.
DREYFUS (F.), *L'Assistance sous la Législative et la Convention*, Paris, 1905.
ESSARTS (N. DES), *Dictionnaire universel de police*, 7 vol., Paris, 1785–1787.
FRANCKE (A.-H.), „Précis historique sur la vie des établissements de bienfaisance", *Recueil de mémoires sur les établissements d'humanité*, nr. 39, Paris, 1804.
GENNETÉ (L.), *Purification de l'air dans les hôpitaux*, Nancy, 1767.

GENIL-PERRIN (G.), „La psychiatrie dans l'œuvre de Cabanis", *Revue de psychiatrie*, octombrie 1910.

GRUNER (J.-C.), „Essai sur les vices et les améliorations des établissements de sûreté publique", *Recueil de Mémoires sur les établissements d'humanité*, nr. 39, Paris, 1804.

HALES (S.), *A Description of Ventilators*, Londra, 1743.

IMBERT (J.), *Le Droit hospitalier de la Révolution et de l'Empire*, Paris, 1954.

MAC AULIFFE (L.), *La Révolution et les hôpitaux*, Paris, 1901.

MARSILLAC (J.), *Les Hôpitaux remplacés par des sociétés civiques*, Paris, 1792.

MATTHEY (A.), *Nouvelles recherches sur les maladies de l'esprit*, Paris, 1816.

MIRABEAU (H.), *Observations d'un voyageur anglais*, Paris, 1788.

MIRABEAU (V.), *L'Ami des hommes*, 6 vol., Paris, 1759.

MOEHSEN (J.C.N.), *Geschichte des Wissenschaften in der Mark Brandeburg*, Berlin și Leipzig, 1781.

MOHEAU, *Recherches sur la population de la France*, Paris, 1778.

MOREL (A.), *Traité des dégénérescences*, Paris, 1857.

MUSQUINET DE LA PAGNE, *Bicêtre réformé*, Paris, 1790.

MERCIER (J.-S.), *Tableaux de Paris*, 12 vol., Amsterdam, 1782–88.

PINEL (P.), *Traité médico-philosophique*, Paris, An IX.

PINEL (S.), *Traité complet du régime sanitaire des aliénés*, Paris, 1836.

Plaidoyer pour l'héritage du pauvre à faire devant les représentants de la nation, Paris, 1790.

Précis de vues générales en faveur de ceux qui n'ont rien, Lons-le-Saulnier, 1789.

Rapports du comité de mendicité. Procès-verbaux de l'Assemblée nationale, 1790, vol. XXI, XXII, XLIV.

RÉCALDE (DE), *Traité sur les abus qui subsistent dans les hôpitaux du royaume*, Paris, 1786.

RÉGNAULD (E.), *Du degré de compétence des médecins*, Paris, 1828.

RIVE (DE LA), „Lettre sur un nouvel établissement pour la guérison des aliénés" (*Bibliothèque britannique*, vol. VIII, p. 308).

ROBIN (A.), *Du traitement des insensés dans l'hôpital de Bethléem, suivi d'observations sur les insensés de Bicêtre et de la Salpêtrière*, Amsterdam, 1787.

RUMFORD, „Principes fondamentaux pour le soulagement des pauvres" (*Bibliothèque britannique*, I, p. 499 și II, p. 137).

RUSH (B.), *Medical Inquiries*, 4 vol., Philadelphia, 1809.

SÉMELAIGNE (R.), *Philippe Pinel et son œuvre*, Paris, 1927.

— *Aliénistes et philanthropes*, Paris, 1912.

SPURZHEIM (J.-G.), *Observations sur la folie*, Paris, 1818.

Table alphabétique, chronologique et analytique des règlements relatifs à l'administration des hôpitaux, Paris, 1815.

TENON (J.), *Mémoires sur les hôpitaux de Paris*, Paris, 1788.

TUETEY (A.), *L'Assistance publique à Paris pendant la Révolution*, 4 vol., Paris, 1895–1897.

TUKE (S.), *Description of the Retreat*, York, 1813.
TURGOT (A.J.), *Œuvres* (ed. Schelle, 5 vol.), Paris, 1913–1919.
WAGNITZ (H.B.), *Historische Nachrichten und Bemerkungen Zuchthaüser in Deutschland*, 2 vol., Halle, 1791–1792.
WOOD, „Quelques détails sur la maison d'industrie de Shrewsbury" (*Bibliothèque britannique*, VIII, p. 273).

O bibliografie completă a textelor medicale consacrate maladiilor spiritului din secolul al XV-lea până în secolul al XVIII-lea se găsește în LAEHR (H.), *Die Literatur der Psychiatrie von 1459 bis 1799*, 4 vol., Berlin, 1900.
Sub titlul *Gedenktage der Psychiatrie* (Berlin, 1893), același autor a publicat o cronologie în formă de calendar, pe care, în schimb, nu putem conta în întregime.

CUPRINS

Redactor
MONA ANTOHI
Tehnoredactor
DANIELA HUZUM
Corector
NADEJDA STĂNCULESCU
Apărut 2005
BUCUREȘTI–ROMÂNIA

Lucrare executată la ACCENT PRINT, SUCEAVA

Michel Foucault a lăsat o operă vastă și provocatoare, ordonată de câteva teme esențiale pentru societatea modernă: nebunia, delincvența și instituțiile corespunzătoare, sexualitatea, „arheologia" cunoașterii, raportul acesteia din urmă cu puterea. Influența lui intelectuală a fost comparată cu aceea a unui Kant sau Nietzsche: după fiecare dintre ei, subiectele de care s-au apropiat nu mai pot fi atinse în chip inocent.

În ciuda titlului, cartea nu este o istorie a nebuniei în secolele XVII–XVIII, pentru Foucault nebunia neexistând ca atare, nefiind o constantă antropologică. Problema centrală a lucrării e apariția a ceea ce autorul numește „practicile" – mai mult sau mai puțin raționalizate, regularizate, conștiente – care desenează conturul modern al nebuniei: discursul psihiatriei, nașterea azilului, instituționalizarea alienaților. Iar la Foucault, „practica" este deopotrivă maniera de a gândi și de a acționa, de a spune și de a face.

Așadar, cititorului i se pune la dispoziție o demonstrație complexă și solidă, minuțios susținută cu documente de arhivă și publicații aproape uitate, care propune o imagine imprevizibilă a nebuniei și, în consecință, a rațiunii, a ființei umane, a modernității.

